الفلسفة

دروس في الفلسفة

يوسف كرم إبراهيم مدكور





دروس في الفلسفة

يُعدُّ هذا الكتاب الاختيار المثالي لطالب الفلسفة، ليكوِّن معارفه الفلسفية الأساسية، المتضمنة لأهم المصطلحات والمذاهب الفلسفية وآراء أعلام الفلسفة، بالإضافة إلى تغطيته لمساحة واسعة جدًا منذ بواكير الفكر الفلسفي في الشرق والغرب وصولًا للفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة، ثم الفلسفة الوسيطة: المسيحية والإسلامية بما في ذلك علم الكلام، وحتى فلسفة عصر النهضة، وتدشين فلسفة التنوير والحداثة مع ديكارت واسبينوزا وكانط.

ويتميز الكتاب بسهولته ووضوحه، مع جزالة أسلوبه الأدبي، فلا هو فلسفي فني معقد، ولا هو صحافي مبتذل، وقد قام على تأليفه علمان من كبار أعلام الفلسفة العربية، وهما: يوسف كرم، وإبراهيم مدكور.

وقد تضافرت جهود مجموعة من الباحثين في قراءة الكتاب والتعليق عليه؛ إتمامًا للفائدة، وإرشادًا إلى مظانَّ متنوعة، وهم: الأساتذة عمار سليمان، وعمرو بسيوني.

الثمن: ٢٠ دولارًا
أو ما يعادلها

ISBN 978-977-6539-07-5
9 789776 539075



info@aalamaladab.com

دروس في الفلسفة





دروس في الفلسفة

يوسف كرم   إبراهيم مدكور





الكتـاب: دروس في الفلسفة
المؤلـف: يوسف كرم - إبراهيم مدكور

عدد الصفحات: ٤٩٦ صفحة
سنة الطباعـة: ٢٠١٦م
بلـد الطباعـة: بيروت/ لبنان
الطبعـــة: الأولى

عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع

مؤسسة عربية تعتني بنشر النصوص المترجمة والعربية
في مجالات الثقافة العامة والأدب والعلوم الإنسانية



هاتف: 00201099938159
بريد إلكتروني: info@aalamaladab.com
القاهرة - جمهورية مصر العربية

Title: Duroos fi Alfalsafah
Editor: Yusef Karam
Ibrahim Madkour

Pages: 496
Year: 2016
Printed in: Beirut, Lebanon
Edition: 1

الفهرسة أثناء النشر - إعداد إدارة الشئون الفنية / دار الكتب المصرية

كرم/ يوسف
دروس في الفلسفة/ تأليف: يوسف كرم
القاهرة: عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ٢٠١٥
٤٩٦ ص، ١٧×٢٤ سم
١- الفلسفة. أ- العنوان.
رقم الإيداع: ٢٠١٥/١٩٤٧١

ISBN: 978-977-6539-07-5





المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

تقديم

نُقَدِّمُ هذا الكتاب: (دروس في الفلسفة) لباحثَيْنِ كبيرين من أعلام الباحثِينَ الفلسفيين العرب: إبراهيم مدكور، ويوسف كرم، لكل منهما مشروعه البحثي الفلسفي الذي أثرىٰ المكتبة الفلسفية العربية علىٰ المستوىٰ التأريخي والمعرفي. ويمتاز هذا الكتاب بمميزات تُفَضِّلُهُ كاختيارٍ مثاليٍّ لطالبِ الفلسفة المبتدئ، ليكوِّن معارفه الأساسية التي يمكنه أن ينطلق من خلالها إلىٰ الدراسات الفلسفية الأكثر عُمقًا، وكذا بالنسبة إلى طالب الفلسفة المتوسط، حيث يمثل ذلك الكتاب منفستو فَلْسَفِيًّا مناسبًا له، يراجع فيه أهم المذاهب الفلسفية، وآراء أعلام الفلسفة.

مميزات الكتاب تتضمن: سهولة أسلوبه، فلا هو فلسفي فني معقّد، ولا هو صحافي مبتَذَل، فيجمع بين المصطلحات الفلسفية الأساسية، مع جزالة في الأسلوب الأدبي. كما أن المساحة الزمنية والموضوعية التي يغطيها -علىٰ نحو خاطف بطبيعة الحال- هي مساحة واسعة جدًّا، منذ بواكير الفكر الفلسفي في الشرق والغرب، وصولًا للفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة، ثم الفلسفة الوسيطة: المسيحية والإسلامية -بما في ذلك علم الكلام-، وحتىٰ فلسفة عصر النهضة، وتدشين فلسفة التنوير والحداثة مع ديكارت واسبينوزا وكانط.

ومع ذكرنا لهذه الفضائل فإنه ينبغي ألا نغفل الإشارة إلىٰ أنَّ المؤلِّفَيْنِ، وكسائر من يكتب بحثًا تاريخيًّا؛ قد يصدران عن آراء خاصة تتعلق بالفلسفات المتنوعة، فيجب ألا يعتبر القارئ تلك الآراء حقائق نهائية. والواقع إنه لم يمكن أن نثقل الكتاب بتعقبات علىٰ المؤلِّفَين، في كل ما يخالفَان فيه، من وجهة نظرنا أيضًا بطبيعة الحال، ولكننا لم نخل القارئ من تلك الفائدة في موضوعات قليلة، وجدنا أنه من الضروري أن نُثبتَ رأيًا مخالفًا للكاتبَيْن.

تضافرت جهودُ مجموعةٍ من الباحثين في قراءة هذا الكتاب، وتصحيحه، والتعليق

عليه، بتعليقاتٍ الغرضُ منها تعظيم فائدة القارئ من الكتاب، إما بإرشاده إلىٰ مظانّ متنوعة، أو بشرح بعض الآراء أو الألفاظ الواردة في الكتاب مختزلة، أو تتميم أخرىٰ، حيث اهتم الكاتبان ببعض الفلاسفة فأفردا لهم فصولًا ، واقتصرا في الكلام علىٰ آخرين، فاحتاجت القراءة إلىٰ تتميمات يستفيد بها القارئ حتىٰ يُكوِّنَ قاعدةً متماسكة في أغلب المباحث المتضمنة في الكتاب. فمن المهم أن يكون واضحًا أنه ليس غرض التعليقات التحشية علىٰ كل مسائل الكتاب، إلا بالقدر الوظيفي الذي نبهنا عليه.

وجاءت جهود هؤلاء الباحثين علىٰ النحو الآتي: أول الكتاب، وما يتعلق بالمباحث النظرية عن الفلسفة: ومباحث الفكر الشرقي القديم، مرورا بالفلسفة اليونانية بمراحلها: علق عليها الأستاذ عمار سليمان، حيث فرَّغ عليها أهم معالم قراءات مشروع الطيب بوعزة، المهم، علىٰ الفلسفة الغربية في عصورها. وقد أضاف علىٰ تلك الأجزاء: الأستاذ عمرو بسيوني بعض الإضافات، في النزوع الألوهي لأفلاطون، وحول فيلون. ثم سائر الكتاب، الذي تضمن الفلسفة الوسيطة: الإسلامية والمسيحية، ثم الفلسفة الحديثة، وعلق عليها: الأستاذ عمرو بسيوني. باستثناء تعليقات مستخرجة من أعمال الطيب بوعزة، وضعها الأستاذ: عمار سليمان.

وأخيرا: نرجو من الله تعالىٰ أن ينفع بهذا الكتاب، وأن يكون بداية لمشروع من الكتب المماثلة، التي تهدف لتنشيط الدرس الفلسفي، الذي ينبغي أن يأخذ دوره في تمتين الثقافة العربية المعاصرة، ووقوف الأجيال الجديدة من القراء والمثقفين والباحثين علىٰ أصول الفكر المختلفة، وعلاقات الوصل والفصل بين قديمها وجديدها؛ فإن هذا شرط ضروري في إحداث نهضة فكرية وثقافية حقيقية، وواعية.

الناشر

أوَّلًا: الفلسفةُ وموضوعُها

الفلسفة لفظٌ مُعرَّب عن اليونانيَّة، وهو في هذه اللغة مُركَّبٌ يُراد به: «محبة الحكمة»، **والحكمة في ذاتها: أرقىٰ أنواع المعرفة؛ لأنَّها تتناول المسائل الكُبرىٰ العويصة الدقيقة، وبالنسبة إلى الشخص المُتَّصِف بها: ملكةٌ تُكسبه جودةَ الحكم، وحُسن التصرف.**

وكان قدماء العلماء والمُصلِحين يُسمُّون أنفسَهم أو يُسمِّيهم الناس: «حكماء»، فرأىٰ فيثاغورس -كما سنذكر عند الكلام عليه-: أنَّ الحكمة بمعناها التام لا تتَّفق للإنسان، وأنَّ الواحد منَّا يعاني مشقة -أي: مشقة في تحصيلها-، ويقضي في ذلك العمر كلَّه ولا يبلغ الغاية، فالحكمة معرفة نطلبها، ونأخذ منها بنصيب دون أن نستوعبها، فلسنا حكماء ولكنَّا طُلاب حكمة ومُحبُّوها، أي: فلاسفة.

علىٰ أنَّ الفلسفة هي الحكمة الإنسانيَّة، أي: **أرقىٰ معرفة مقدورة لنا بوسائلنا الخاصَّة التي هي العقل ومناهجه**[1].

---

(١) وهذه المعرفة التي تستقل بها الذات العاقلة، هي معرفة ليس لها مرجعية مقدسة، بل يفكر العقل بلا قيود ولا مقدسات معيارية تُحاكم نتائجه إليها، ومتىٰ رجعت الذات العاقلة إلىٰ مقدس حاكم كالوحي= فإن ما تنتجه ساعتها هو كلام وليس تفلسفًا، وإن رجعت إلىٰ الوحي لكنها لم تجعله مقدسًا حاكمًا علىٰ الفلسفة بل جعلته هو والفلسفة طريقين مستقلين لإدراك الحقائق= كان هذا ضربًا من التفلسف المؤمن وهو يقع بين الكلام وبين التفلسف الوثني.

فالفلسفة وفق هذا المفهوم: استقلال الإنسان بعملية البحث عن أسئلة المعرفة والوجود والأخلاق، بحيث لا يأخذ أجوبته من الوحي، والفلسفة حينها تكون مقابلة للنبوة ويكون الفيلسوف مقابلًا للنبي ومقابلًا أيضًا لمن يجعل الوحي مصدرًا للمعرفة كالفقيه والمتكلم، والحقيقة أن هذا هو المعنىٰ التقني للفلسفة، وكل فلسفة جعلت الوحي بصورته المرجعية الملزمة مكونًا لها فحقيقتها أنها كلام وليست فلسفة.

هذه النظرة السابقة لمفهوم الفلسفة أسميها المعنىٰ غير المحايد لمصطلح الفلسفة، وهناك معنىٰ آخر =

* فما موضوعها؟

إنَّ أُولىٰ مراحل المعرفة[1]: هي المعرفة الحِسيَّة التي تُقيِّد الأشياء كما ترد علىٰ الحواس بما لها من شكل ولون وحجم ووضع . . . إلخ، علىٰ حسب ورودها أوَّلًا فأوَّلًا، ولكنَّا لا نلبث أن ندرك أنَّ لكلِّ شيءٍ ماهية[2] ثابتة، علىٰ الرغم من تحوُّل العوارض المحسوسة واختلاف الظروف، وأنَّ من شأن الماهيَّة أن تحفظ للشيء خواصَّه الجوهريَّة مع تقلُّب الأحوال عليه، كما لا نلبث أن نربط الأشياء بعضها ببعض، وأن نتبيَّن بينها ترتيبًا مبنيًّا علىٰ تشابهها أو تلازم أفعالها دائمًا أو في الأكثر؛ فنحصل علىٰ ما يُسمىٰ بالتجربة، والرجل المُجرِّب يُدرك أنَّ للتشابه والتلازم عِلَّة ثابتةً هي الماهيَّة، وهذا الإدراك يُفيده في تدبير أموره في الحاضر وتعرُّف المستقبل، فإذا ما رأىٰ الغيوم تلبدت؛ توقَّع المطر، وإذا ما مرض أحدٌ في بيته؛ لم يتردَّد في أن يصف له عشبة خَبَر فائدتها من قبل، غير أنَّه لا يُدرك بعدُ سرَّ العَلاقة بين العشبة والمرض، وبين الغيم والمطر وما إلىٰ ذلك من العَلاقات التي تبدو له في الأشياء، فيتوق إلىٰ كشف ذلك السرِّ.

وهو إنَّما يكشفه حين يعلم ماهيَّات الأشياء، أي: تركيبها وخصائصها، فإنَّه يعلم حينئذٍ تناسقها وتفاعلها، إذا علم ماهيَّة المرض وماهيَّة العُشبة؛ أدرك سرَّ فعل العشبة في الجسم المريض، وأدرك أن بينهما تناسبًا وتناسقًا من شأنهما أن تُزيلَ العُشبة المرض، فتتحوَّل تجربته إلىٰ علم يُوقن معه أنَّ الأمر يجب أن يكون كذلك، ولا يُمكن أن يتخلَّف إلَّا لسببٍ طارئ، وهذا ما يُميِّز الطبيبَ من المُجرِّبِ، وقُل مثلَ ذلك في كلِّ علم وكلِّ تجربة بالإجمال.

= للفلسفة يقصد بها حينها ما يقصد بلفظ الفكر في الخطابات المعاصرة، فيتم النظر إلىٰ الفلسفة من حيث احتواؤها علىٰ آلة لإنشاء المفاهيم وصياغة الأفكار ونحت الاستدلالات، سواء بمكوناتها المنطقية أو من جهة النظر للدرس الفلسفي باعتباره تدريبًا علىٰ عملية التفكر العقلاني المنظم.

(١) سيبني المؤلف تمييزه لمعنىٰ الفلسفة وموضوعها علىٰ التفريق بين المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية التجريبية.

(٢) الماهية: هي ما تقوله عندما تسئل عن شيء معين سؤالًا بصيغة: ما هو؟
فجوابك عن هذا السؤال يُسمىٰ ماهية، ولكي يكون الجواب منضبطًا وفق التصور الفلسفي يجب أن تذكر في جواب هذا السؤال، الخصائص الجوهرية للشيء التي تميزه عن غيره من الأشياء تمييزًا حاسمًا. .

ووراء موضوعات العلوم الواقعيَّةِ -المكتسبة بالملاحظة والاختبار والتي يرمي كلٌّ منها إلىٰ تعرُّف طائفة من الأشياء- مسائلُ أعمُّ ومطالبُ أبعدُ تُعالَج بالعقل وحده، هي التي تتألف منها الفلسفة.

مثال ذلك:

مم يتركب الجسم علىٰ العموم؟

وكيف يُمكن أن يتحوَّل جسم إلىٰ آخر، كتحوُّل الأكسجين والهيدروجين إلىٰ ماء، والخبز واللَّحم إلىٰ جسم الحيوان والإنسان؟

وكيف تُفسِّر الحركة وهي ظاهرة عامَّة في الطبيعة؟

وما المكان الذي يشغله الجسم وتتمُّ فيه الحركة؟

وما الزمان الذي تُقاس به الحركة ويُقاس به وجود الأشياء؟

وما الفرق بين الكائن الحي وغير الحي؟

وما خصائص كلِّ نوع من الأحياء؟

وهل تتمايز الأنواع الحيَّة تمايزًا جوهريًا، أم يرجع اختلافها إلىٰ اختلاف التركيب لا غير؟

وما النفس إن كان هناك نفس؟

هل النفس الإنسانيَّة فانية أم خالدة؟

وغير ذلك من المسائل التي لا تدخل في علم من العلوم الواقعيَّة، ولا تُجدي فيها مناهج تلك العلوم، فهي تؤلف «**علمًا طبيعيًّا**» من طراز خاصٍّ، ثم نرتقي منه إلىٰ علم أعمّ هو «**ما بعد الطبيعة**»، نبحث فيه عن الوجود بالإجمال، وعن عِلَّته، وعن صفات المُوجِد، فنجيب عن مسألة هي أهمُّ المسائل:

هل العالَم موجود بذاته أم له عِلَّة غير معلومة؟

ونستطيع أن نتَّخذ موضوعًا لنظرنا المعرفة نفسها وأساليبها وشرائط الصواب فيها والخطأ؟ فيخرج لنا علم خاصٌّ هو «**المنطق**» لا شبه بينه كذلك وبين العلوم الواقعيَّة، وننظر في «**الأخلاق**»، وما يجب أن تكون عليه في الفرد والأسرة والمجتمع، ممَّا

يختلف عن «علم الاجتماع» الذي يُعنىٰ بوصف الظواهر الاجتماعيَّة وعَلاقاتها دون فحص عمَّا ينبغي أن يكون.

فإذا أردنا أن نُعَرِّف الفلسفة؛ قُلنا: إنَّها «علم الموجودات بالعلل البعيدة»[1].

هي: علم، أي: معرفة يقينيَّة[2] تقف علىٰ عِلَّة الشيء -وهي علم الموجودات لا بتفصيلها؛ فإنَّ هذا يرجع إلىٰ العلوم الواقعيَّة، بل بعمومها فإنَّها إنَّما تفحص عن الجسم بالإجمال أو عن الحياة بالإجمال، فتشمل في حكمها كلَّ جسم أو كلَّ حي-، وهي علم بالعلل البعيدة التي ليس بعدها مطلب لمستزيد، بينما سائر العلوم تقصُر عنايتها علىٰ العلل القريبة، مثل البيولوجيا: تنظر في تركيب الأعضاء وأداء وظائفها، بينما الفلسفة: تُحاول تفسير الحياة ذاتِها التي هي عِلَّة الأعضاء وأفعالها.

وهكذا في باقي المسائل؛ فإنَّ الفلسفة إمَّا أن تختصَّ بمسائل كليَّة لا تتناولها العلوم[3]، وإمَّا أن تفحص عن مسائل مشتركة بينها وبين العلوم، ولكن من وجهة كليَّة[4].

---

(١) وهو تعريف أرسطو، وهو التعريف نفسه الذي نجده متكررًا عبر التاريخ من الفارابي إلىٰ هايدغر مرورًا بديكارت.

(٢) كتصور مغاير وأكثر صدقًا بالمناسبة يقول راسل: «إن قيمة الفلسفة إنما تلتمس فيما هي عليه من عدم اليقين بالذات»، انظر: «مشاكل الفلسفة، راسل، (ص/ ١٦٠).

(٣) مثل البحث في الغيبيات أو الأخلاق والقيم.

(٤) مثل البحث في قضايا فلسفة العلوم، مثل مفهوم السببية.

ثانيًا: تاريخُ الفلسفةِ

ليس هناك شكٌّ في أنَّ ماهيَّة الفسلفة تتبيَّن بدراستها ومعاناة مشكلاتها، ولكنَّها تتبيَّن أيضًا بتاريخها الذي يُظهرنا علىٰ نُشوئِها ونُموِّها واكتمالها، وهذه إحدىٰ الخصائص التي تُميِّزها من العلوم؛ فإنَّ تاريخ العلوم عبارة عن حكاية محاولاتها وأخطائها قبل أن تصل إلىٰ الحقيقة المُجمَعِ عليها المُؤيَّدة بالتجربة والاختبار، ولا شأن للمحاولات والأخطاء مع الحقيقة، وقد يهمل تاريخها أو يضيع دون أن تنتقص الحقيقة المكتسبة، أمَّا الفلسفة: فإنَّ تاريخَها سِجلُّها وموضوعَه موضوعُها، ونحن لا نستطيع أن نفهم مسألة فلسفيَّة حقَّ الفهم، وأن نتبيَّن جميع وجوهها إلَّا بتدبُّر مختلف الآراء فيها، وتقدير نصيبها من الصواب والخطأ.

وكثيرًا ما عِيب علىٰ الفلسفة تفرق الآراء فيها، ولكنَّا إذا أردنا أن نُنصفها قُلنا: إنَّ هذه الآراء -مهما تعارضت في الظاهر- ليست إلَّا حقائق ناقصة، ظنَّها أصحابُها الحقيقةَ بأكملها، أو وجهات جزئيَّة اعتبروها قانون الوجود، فما أن نضاهيها بعضها ببعض، ونردَّها إلىٰ أصلها، ونحصرها في دائرتها حتىٰ يتَّضح لنا أنَّ من الممكن الانتفاع بها وسلكها في مذهب أوسع.

والفرق بين الفلسفة والعلوم في هذه الناحية: أنَّ مسائل الفلسفة مجرَّدة يتعذَّر الرجوعُ فيها إلىٰ الواقع، وحسمُها بالتجربة كما تفعل العلوم في مسائلها المحسوسة الملموسة، وأنَّ مسائل الفلسفة دقيقة عويصة يتعذَّر استيعابُ وجهاتها المتعددة، وكشفُ وجه الحقِّ فيها تامًّا واضحًا، فيجتهد الفلاسفة في حلِّها كلٌّ علىٰ قدر طاقته، وتبعًا لمزاجه ونشأته ومواهبه، وما إلىٰ ذلك من المؤثرات التي تكيف العقل وتُوجِّه النظر، وهُم في اجتهادهم يكشفون أمورًا جديدة، ويزيدون في ثروتنا العقليَّة.

ولقائل أن يقول بعد ذلك: «ما من فكرة غريبة أو باطلة إلَّا وقد صدرت عن فيلسوف» -غير أنَّ هذه العبارة ومثيلاتها لا تحطُّ من قدر الفلاسفة ما دام غرضُهم

السعي وراء الحقيقة، ولا يُمكن أن تُشكِّكنا في قيمة الفلسفة، أو تُزهِّدنا في طلبها ما دامت مسائلها علىٰ ما ذكرنا من الأهميَّة للإنسان، وقد قِيل أيضًا: «إنَّ تاريخ الفلسفة سجلُّ أخطاء العقل»، والإنصاف يقتضينا أن نقولَ: «إنَّهُ سجلُّ تُقدُّمِه».، وهو علىٰ الحالين خَليقٌ أن يُشعِرنا بالتواضع؛ إذ يُرينا من جهة سقطات العقول الكبيرة، ومن وجهة أخرىٰ: اضطرار العقل الإنساني إلىٰ كسب الحقيقة شيئًا فشيئًا بالجهد والعناء، وخَليقٌ أن يحملنا علىٰ التواضع من جهة ثالثة؛ إذ يُظهرنا علىٰ آراء صائبة وأفكار سامية في الدين والعلم والأخلاق والاجتماع عرفتها الإنسانيَّة منذ عصور متقادمة، وقد نميل إلىٰ حسبانها من مكتسبات الفكر الحديث.

فتاريخ الفلسفة جزء منها يُدرس علىٰ حدة في كتب كهذا الكتاب، أو بمناسبة المسائل الفلسفيَّة كما تقدَّم.

والأولىٰ أن يدرسه المبتدئون علىٰ حدة؛ لأنَّه حينئذٍ يتَّسع لدراسة كُلِّ فيلسوف لذاته، ويقدِّم لهم كلَّ مذهب بمقدماته ونتائجه. أمَّا تجزئته علىٰ المسائل فتُفوِّت عليهم إدراك الحكمة في المذاهب والروابط بين أجزائها فتبدو أنَّ هذه الأجزاء شاذة غريبة تُثير الدهشة وتبعث الشَّكَّ في عقل الفيلسوف أو في علمه، أمَّا إذا وُضع كلُّ جزء من المذهب في مكانه ورُبط بسوابقه ولواحقه؛ فإنَّه يُصبح مفهومًا.

ولتاريخ الفلسفة منهج خاصٌّ يُلخَّص في كلمتين: «فهمٍ، وتقديرٍ».

فلأجل الفهم: يجب علىٰ المُؤرِّخ أن يضع نفسَه موضعَ الفيلسوف الذي يدرسُه، وأن ينظر إلىٰ المسائل نظرتَه، ويُبيِّنَ مبادئَه وأدلَّتَه وشرحَه بكلِّ أمانة مهما يكن اعتقاده فيها، حتىٰ إذا ما جاء دورُ التقدير عقَّب علىٰ الأخطاء دون تعسُّف ولا تحامل، وأبرزَ المزايا بكلِّ إنصاف، وفي تصحيح الأخطاء: يجب توجيه الاهتمام إلىٰ المبادئ أولًا وبنوع خاصٍّ؛ لأنَّ فيها سرَّ النتائج، وبسقوطها يسقط البناء. ولا حاجة للإطالة في ذلك فهو ظاهر.

ويقسم تاريخ الفلسفة قسمة التاريخ العام، أي: إلىٰ «تاريخ قديم ومتوسط، وحديث»، ففي العصر القديم لا نجد فلسفة بمعنىٰ الكلمة إلَّا لدىٰ اليونان، فعندهم نبتت ونمت، وتمَّ تكوينها فيما بين القرن السادس والقرن الرابع قبل المسيح، واستمرت بينهم إلىٰ أن تقلَّدها منهم الغرب المسيحي والشرق الإسلامي واليهودي،

ثُم تطوَّرت طوال العصر المتوسط حتىٰ بلغت إلىٰ العصر الحديث، فاصطنعها هو أيضًا، وذهب فيها مذاهب شتَّىٰ دون أن يُفقدها وجهها الأصلي.

ونحبُّ هنا أن يُفهم مُرادنا علىٰ حقيقته، فنحن لا نقصد إلىٰ أنَّ الشُّعوب الشرقيَّةَ القديمة لم تعرف المسائل الفلسفيَّة الكُبرىٰ، كلَّا؛ فإنَّها عَرفتها، وأعملت فيها عقولها قبل أن يتفلسف اليونان، ولكنَّها لم تُعالجها بالحدِّ والبرهان كما فعل هؤلاء، بل أرسلت القول فيها علىٰ نحو ما يُرسل الشعراء، واستخدمت الشيء الكثير من الخيال، فصاغت آراءها في قصص وأساطير، وجاءت هذه الآراء أقلَّ نضوجًا وإحكامًا من آراء فلاسفة اليونان، وهي فوق ذلك لم تنظر في المسائل لذاتها كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء، بل اعتبرتها مسائل دِينيَّة وعالجتها بالقدْر اللَّازم للدِّين، فلم تُجرِّد الفلسفة من الدين، ولم تُرتِّب مسائلها في علوم متمايزة ولم تُؤلِّف منطقًا، ولم تدرس الجدل لذاته بغية بيان أصوله وطرقه، ولم تستخلص المناهج العلميَّة التي تصعد بالاستقراء من الجُزئيِّ إلىٰ الكُلِّيِّ وتنزل بالقياس من الكُلِّيِّ إلىٰ الجُزئيِّ، وإن تكن جادلت واستَقْرت وقاست جريًا مع فطرة العقل دون علم بالقواعد، ولم تُؤلِّف عِلمًا طبيعيًّا يخوض في تعريف الجسم والحركة، والزمان والمكان علىٰ نحو ما نجد عند اليونان، ولم تُؤلِّف عِلما للأخلاق يفحص عن مبدأ السِّيرة الإنسانيَّة ويُوازن بين اللَّذة والفضيلة موازنة جدليَّة علميَّة، ويُعرِّف الفضيلة وشروطها وأنواعها، وإن تكن عَرفت الفضائل كلَّها وأشادت بها.

فنحن نُسلم أنَّ الشعوب الشرقيَّة سبقت اليونان إلىٰ الشيء الكثير من المعارف والآراء، وأنَّ اليونان أخذوا عنها، ولكنَّا نقول: إنَّ تلك الآراء والمعارف اتخذت عندهم شأنًا آخر بالتحليل والتعريف والبرهنة، وإنَّهم زادوا عليها أمورًا كثيرة لم يُسبقوا إليها. هذا ما نريده بقولنا: «إنَّ الفلسفة علم يوناني»، ولا نظنُّ أحدًا يُجادل في ذلك[1].

وها نحن أولاء، قبل الشروع في تاريخ الفلسفة بهذا المعنىٰ المحدود، نعرض مظاهر التفكير الفلسفي في الحضارات الشرقية القديمة بما يقتضيه هذا الكتاب من إيجاز.

---

(١) بل الجدالات في نشأة الفلسفة ودور اليونان فيها طويل، راجع: «دلالة الفلسفة وسؤال النشأة»، الطيب بوعزة، مركز نماء: بيروت.

ثالثًا: الفكرُ الشرقيُّ القديمُ

(١) البابليُّون، والأشوريُّون:

نبدأ بالشرق الأدنىٰ من الشمال إلىٰ الجنوب، ثم ننتقل إلىٰ فارس، فالهند، فالصين، وأوَّل ما نُصادف شمالًا: «بابل، وأشور».

كانت بابل: في الألْفِ الرابع وإلىٰ منتصف الألف الثالث قبل الميلاد منقسمةً إلىٰ مُدن مستقلَّة، أو ممالك صغيرة، وكان لكُلِّ مملكة إلهٌ أعلىٰ يُحيط به آلهة ثانويُّون يقومون علىٰ خدمته كلٌّ في وظيفة خاصة، وأفضىٰ الاتحاد السياسي إلىٰ اتحاد الآلهة المتشابهة في إله واحد باسم واحد، وعلىٰ رأس الآلهة عند البابليين ثلاثة: «إله السماء»، وهو أبو الآلهة وملكهم و«إله الأرض»، و«إله البحر»، ثم يليهم ثلاثة: «إله القمر»، و«إله الشمس»، و«إله العدالة والتشريع»، ولكلِّ إله قرِينةٌ، غير أنَّهم لم يكونوا يُضيفون للإلهيات شأنًا يُذكر.

أمَّا الأشوريُّون: فقد أخذوا معظم معتقداتهم عن البابليين، ولكن كان لهم إلهٌ خاصٌّ هو أشور الذي يمتاز من سائر الآلهة بأنَّه لم يلد، ولم يُولد ولا قرينة له.

هذا الاعتقاد وترتيب الآلهة علىٰ صورة: إله أعلىٰ، وآلهة أدنين يدُلان علىٰ أنَّ البابليين والأشوريين عرفوا التوحيد في الأصل[1]، وأنَّ الآلهة الثانويين ليسوا إلَّا أسماء لصفات الإله الأعظم، أو لمظاهر القدرة الإلهيَّة في الطبيعة، شخَّصوها فأفسدوا التوحيد، كما حدث عند سائر الشعوب القديمة.

---

(١) مما يعضد قول المؤلف في أن الأصل هو التوحيد: تصريح بعض الباحثين في مجلة (Primitive Man) بما نصه: أن تاريخ الدين عبارة عن تحلل أو انحراف من صورة مبكرة خالصة ونقية من التوحيد.
J.M.C 1929 The origin and Early History of Religion Primitive man. VOL, 2, No, 3/4 p45.
وكذلك يذكر عبد العزيز صالح: أن الاعتراف بوحدة الإله الخالق كان موجودًا في مذهبي عين شمس ومنف قبل اخناتون بكثير.
wilson-the culture of ancient egypt p.228.

ولهم في أصل العالم قصة، مُحصِّلها: أنَّ الماء هو منشأ كلِّ شيء: «في البدء قبل أن تُسمىٰ السماء، وأن يُعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر، وكانت مياههما مختلطة، فصنعا الآلهة، وفصل أحدهم المياه إلىٰ عليا وسفلىٰ، وركَّب في السماء النجوم والسيارات، والقمر والشمس، ثم صنع البشر من دمِه، وخرجت أنواع الحيوان من البحر، وهذه الأقوال شائعة بين الشرقيِّين في العصر القديم.

وكانوا يُؤمنون بعناية ربَّانيَّة تعلم المستقبل وتُدبِّر العالم، وتستمع للصلاة، وتُسرُّ بالتَّقْدمات والقرابين، ويعتقدون أنَّ كلَّ كوكب يُمثِّل إلهًا، وأنَّ رصد الكواكب يُظهر الناس علىٰ إرادة الآلهة والحوادث المُقبلة، فكان كهنتهم فلكيين ومُنجِّمين، واشتُهروا أيضًا شهرة واسعة بالعرافة والسِّحر والتعزيم والفأْل.

وكانت لهم آداب سليمة علىٰ العموم، ظاهرةٌ في صلواتهم، وفيما كانوا يحصونه من الخطايا، وفكرة الخطيئة قويَّة عندهم، فالخطيئة عِلَّة الشُّرور جميعًا، ووسيلةُ دفع الشرورِ الصلاةُ والاستغفارُ، ومن الخطايا: امتهان الآلهة، واحتقار الوالدِين، وبُغض الأخوة، والكذب، والغشّ، والبُخل، والسرقة، والقتل، والرياء، وفي قانون ملكهم حمورابي (حوالي: ٢٠٥٠ق.م) الشيء الكثير من الأخلاق والعادات والمعاملات التي كانت شائعة في بابل وآسيا الصغرىٰ، جمعَها ورتَّبها وعدَّل فيها.

وكان اعتقادهم في العالم الآخر: أنَّه مملكة مُستقلَّة لها ملكٌ وملكةٌ وتشريعٌ خاصٌّ، وهو سُفليٌّ تحيط به أسوار سبعة، وعليه حراس يمنعون الأموات من الصعود، فهو «المنزل الذي لا مخرج منه»، فكانوا يضعون في القبور طعامًا وشرابًا وأواني وحُلِيًّا، ولم يُعرف أنَّهم اعتقدوا بالبعث أو بالتناسخ.

(٢) الإسرائيليُّون:

هم أهل التوحيد النقي لا تشوبه شائبة، فديانتهم فريدة في التاريخ القديم. تتحدَّث التوراة عن أجداد إسرائيل عُبَّاد الإله الواحد، وترتقي بهذه العقيدة إلىٰ أصل الإنسانيَّة، وتُصوِّر الأُسر والقبائل التي حافظت عليها مع ذيوع الشرك والوثنيَّة. باسم الإله الواحد: أَخْرجَ موسىٰ بني إسرائيل من مصر، وقهر فرعون، وأتىٰ بالمعجزات، وباسمه أوصاهم ألَّا يعبدوا إلهًا غيره، وألَّا يصنعوا تمثالًا منحوتًا، ولا صورة لأي

شيء ممَّا في السماء أو في الأرض أو في الماء، وباسمه قام الأنبياء يُقوِّمون العقائدَ ويُصلحون الأخلاقَ كُلَّما فسدت بمخالطة الوثنيين.

وفي التوراة فكرةٌ أخرىٰ فريدة كذلك في العالم القديم، هي فكرة خلق الله العالَم من لا شيء، وكانت الشعوب الأخرىٰ تضع في الأصل مادة أوليَّة، وتتصوَّر الآلهة مُنظِّمين لها لا غير.

خلق الله العالَم في ستة أيام -أي: في ستة أدوار-، خلق النور، ثم قال: «ليكن جَلدًا في وسط المياه، وليكن فاصلًا بين مياهٍ فوقه ومياهٍ تحته وسماه سماءً»، ثم ظهر اليبس -أي: الأرض- بتجمع المياه في مكان واحد وقال الله: «لتُنبتِ الأرضُ نباتًا عشبًا وشجرًا، ولتكن نيرات في جلد السماء لتفصل بين الليل والنهار، ولتفض المياه زحافات وطيورًا، ولتخرج الأرض ذوات أنفس حيَّة بحسب أصنافها»، ثم قال الله في اليوم السادس: «لنصنع الإنسان علىٰ صورتنا ومثالنا».

هذا التعاقبُ ملحوظٌ فيه المنطق والفن في آنٍ واحد، أمَّا عن المنطق: فإنَّ الأشياء يظهر كلٌّ منها بعد خلق ما يُعتبر ضروريًّا لوجوده، وأمَّا عن الفن: فإنَّ الأيام الثلاثة الأولىٰ موضوعُها تمييزُ الأشياء بعضها من بعض، والثلاثة الأخرىٰ موضوعُها تزيينُ الأشياء.

والإنسان مُركَّب من نَفْسٍ وجسم: فالجسم يعود إلىٰ التراب، والنفس ترجع إلىٰ الله فتُثاب أو تُعاقب، وقد وُجِد الإنسان الأول صالحًا؛ لأنَّ الله لا يخلق إلَّا ما هو صالح وحَسن، ولكنَّه تجاوز حدود الله بإغراء الشيطان فزالت عنه سعادته، واضطرب عقله، وضعُفت إرادته، وابتُلي بالمرض والموت، غير أنَّ الله لطيفٌ رحيمٌ، سوف يتداركه فيرسل إليه المسيح يمحو خطيئته الأُولىٰ ويُخلِّصه من الشقاء.

تلك هي الفكرات الثلاث البارزة في التوراة، فكرة التوحيد، والخلق والخلاص، لم يرد عليها برهان عقلي، ولكنَّها مُؤكَّدة توكيدًا قويًّا، ومُؤيَّدة بالمعجزات، وستظلُّ موضوع إيمان[1] إلىٰ أن يُعالجها المسيحيون بفلسفة اليونان[2].

---

(١) لفظ الإيمان في هذا السياق معناه أنها مبنية علىٰ التسليم الوجداني العاطفي الذي يجعل القول حقًّا فقط لأن مصدره نقل الوحي، وليس عليها براهين عقلية.

(٢) وهذه النظرة تابعة للقول بأن العقل والبرهان بزغ مع اليونان دون سند ديني وهذا ما تنفيه القراءة النقدية =

(٣) المصريُّون:

الآثار المصريَّة إمَّا هياكل لعبادة الآلهة[1]، أو مقابر لتكريم الموتىٰ، ويدور معظم ما وصل إلينا من أوراق البردي حول هاتين الفكرتين، وهما فيها أوضح وأرقىٰ ممَّا عُرف عن البابليين، فنحن نجد إلىٰ جانب كثرة الآلهة تمييزًا للإله الأعلىٰ بالقدرة والجبروت يُعادل القول بالتوحيد والنصوص كثيرة بهذا المعنىٰ، **منها قول الإله**: «أنا الذي صنع السماء والأرض، ورفع الجبال وأوجد ما عليها، أنا الذي صنع الماء وأحدث الهوة الكبرىٰ، أنا الذي صنع الفلك ووضع فيه نفوس الآلهة، أنا الذي يأمر فيجري ماء النيل، أنا الذي لا يعلم الآلهة اسمه».

ومن نشيد لأمون: «الإله الجليل سيد الآلهة أجمعين، النفس الجليلة التي كانت في البدء، الإله الأكبر الذي يحييٰ بالحق، إله الدور الأول الذي ولد آلهة الأدوار اللَّاحقة، الأحد الفرد الذي صنع كل ما هو موجود».

أمَّا تكوين العالم فنحن نعرف عنه شيئًا في مذهب «عين شمس» وهي من أقدم المدن المصريَّة، كانت العاصمة الدينيَّة حتىٰ بعد تأسيس منفيس وطيبة، وكانت مركزًا علميًّا تُدرَّس فيه الإلهيَّات وسائر علوم العصر، وبقيت مدرستها إلىٰ العهد الروماني، فالآراء التي كانت سائدة فيها في الألْفِ الرابع قبل الميلاد ترجع إلىٰ أن في البدء «كان المحيط المظلم» أو الماء الأول، حيث كان الإله الأول وحده، ثم صنع الآلهة واشترك هؤلاء في صنع العالم علىٰ نحو مبسوط في قصة رمزيَّة عَسِيرة الفهم.

وأمَّا الإنسان: فمُؤلَّف من نَفْسٍ وجسم وعنصر ثالث يدعىٰ: «كا»[2] هو صورة لطيفة للشخص، هو نوع من الجن، أو شبح غير منظور يُولد مع الشخص، ويلزمه أو يحلُّ فيه، ويبقىٰ بجانبه بعد الموت ليُعنىٰ بالجسم والنفس.

= للطيب بوعزة التي ستظهر مع النظر في أصل الماء عند طاليس والـ«أبيرون» عند أنكسيمندر و«الهواء» عند أنكسيمنس وغيرهم، وأن هذه الأصول متشابكة مع عوالق ونظرات دينية.

(١) كان للمصريين آلهة لا حصر لهم، وأهم هذه الآلهة (رع)، وكانوا يعتقدون أن كل الآلهة خرجوا من فم رع. وكانت لآلهتهم خصال بشرية، ولهم نقاط ضعف، فهم يغضبون ويرضون، وليس لأحدهم أخلاق ثابتة.

(٢) تعني: القالب المثالي.

وكان المصريُّون شديدي الاعتقاد بالعالم الآخر، وقد خلَّفوا لنا «كتاب الموتىٰ» أثرًا ناطقًا بقوة إيمانهم بالخلود، وسُمُوِّ آدابهم، وهو من أقدم النصوص، يرجع إلىٰ عهد الأسرة الأولىٰ، ونرىٰ فيه الميت يتقدَّم للدينونة بين يدي أوزيريس وقد حفَّ بالديان اثنان وأربعون قاضيًا، ويأخذ يزكي نفسه وينفي عنه كلَّ مذموم من الفعال، فيقول: «هَأَنَذا جئت أعاين جمالك، لم أرتكب الظلم في الناس، لم أقتل، ولم آمر بالقتل، لم أكذب، ولا أذكر أني خُنت أحدًا، لم أعصِ الأوامر الإلهيَّة، لم أرتكب الوشاية، ولم أحرِّض أحدًا علىٰ رئيسه، لم أجوِّع أحدًا، ولم أبكِ أحدًا، لم أسرق في التَّقْدمات إلىٰ الهياكل والمقابر، لم أطفف كيل القمح، ولم أغشْ في قياس الذراع وفي حدِّ الحقل، ولم أضغط علىٰ قب الميزان، فأنا نقي، أنا نقي، أنا نقي، أنا نقي».

وبعد الدينونة الحُكمُ، وهو يقضي للأخيار بالسعادة، وللأشرار بالعذاب الأليم، ولأصحاب الذنوب الخفيفة بالتطهير بالنار، ثم يدخلون في زُمرة السُّعداء.

وعذاب الشرير قد يكون أن يظلَّ فريسة حية تنهش جسمه الوحوش الضارية، أو أن يتقمص جسم خنزير فيحيا حياة دنيئة.

أمَّا الجنة: فأقدم الآراء فيها أنَّها دُنيا كدنيانا، صَفَتْ من الكدر، وخلت من الألم والموت، وثمَّة رأي آخر أحدث منه: أنَّها الحياة مع الآلهة وبالأخص بالقُرب من الإله الأعلىٰ، حياة أرقىٰ من الحياة الأرضيَّة، أمَّا مكان الجنة: فقد تغيَّر مع الزمن، فكان تحت الأرض، أو وراء الجبل الغربي حيث تغيب الشمس، أو جزرًا جميلة في البحر المتوسط، أو المركب الذي تقطع الشمس فيه طريقها من الأفق إلىٰ الأفق، وعلىٰ كل حال: لم يكن الوصول إليها هيِّنًا، بل كان علىٰ النفس التي يُقضىٰ لها بالسعادة أن تتغلَّب علىٰ أعداء كثيرين يقطعون عليها الطريق، وأن تجتاز سراديب مظلمة تحرسها مسوخ بشعة، إلىٰ آخر ما هو مذكور في «كتاب الموتىٰ» مشفوعًا بالإرشادات اللَّازمة والصلوات المُنجية، فكان هذا الكتاب بمثابة دليل للوصول إلىٰ بَرِّ السلامة؛ لذلك كانوا يضعون نسخة منه إلىٰ جانب الميت، أو ينقشونه علىٰ جدران

القبر، ولا شَكَّ في أنَّه رمزي يرمي إلىٰ مقاصد أعمق وأسمىٰ؛ ممَّا يدلُّ عليه ظاهره[1].

(٤) الفرس:

أشهر مظاهر التفكير الفارسي الدين الذي وضعه زرادشت «زراتوسترا» حوالي: القرن السادس قبل الميلاد، وإليك مؤدَّاه:

في البدء كان روحان متعارضان، هما: «أورموزدا، وأهريمان». **الأول**: إله

---

(١) من الواضح إغفال المؤلف لنصوص كثيرة تقوض نظرته المركزية لانبثاق الفكر الفلسفي وحصره في اليونان، ومن هذه النصوص:

ما نقله جامبليك عن فيثاغور أنه عندما سمع بطاليس الملطي ذهب إليه ليتعلم منه الرياضيات، فقال له طاليس، إذا أردت أن تتعلم الرياضيات وتصير حكيمًا مثلي فعليك بالذهاب لمصر.

*Jean Philippe Omotunde, L’origine negro- africainedu savoir grec, vi, menaibuc, 2000, p51.

انظر: عن الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة صفحة ١٦٨.

وما نقله أفلاطون عن أن طاليس تلقىٰ تعليمه علىٰ الكهنة المصريين.

Jean Philippe Omotunde, L’origine negro- africainedu savoir grec, vi, menaibuc, 2000,p 55.

انظر: عن كتاب «في دلالة الفلسفة» صفحة ١٩٦.

وهناك الكثير من نصوص الوصل بين الحضارة المصرية واليونانية مما يجعل القول بنظرية الفصل تواجه مصاعب كثيرة في توجيه هذه النصوص لمصلحة فرضيتها.

أما علىٰ المستوىٰ المنهجي فلكي تصح نظرية الفصل التي ينادي بها المؤلف لابد من:

١- أن تسبق الحضارة اليونانية الحضارة المصرية تاريخيًّا وهذا غير صحيح فالحضارة المصرية تعود إلىٰ القرن الأربعين قبل الميلاد بينما اليونانية لم تُعرف إلا حوالي القرن العاشر قبل الميلاد.

٢- عزل مدن اليونان جغرافيًّا، وهذا غير صحيح من حيث إنها دول بحرية نشطت فيها الملاحة ولم تكن تملك ما يسد حاجتها فاتجهت للتجارة، ومن المعروف في قراءة التواصل بين الشعوب أن التبادل لا ينحصر في مستوىٰ البضاعة التجارية، بل عبرها وخلالها يتم تناقل السلع الفكرية.

٣-استخدام اليونان لإرثهم الثقافي لكن النصوص القديمة تجدها تعظم العقل والإرث المصري وتستصغر الذات اليونانية.

٤- نفي التواصل بين الفلاسفة الأول والحضارة المصرية، ولكنا نجد أن الأمر تعدىٰ مسالة التواصل إلىٰ مسألة التتلمذ علىٰ مدارس مصر الفكرية. انظر: دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء، من صفحة ١٧٢ إلىٰ ١٧٦.

الخير، ومبدأ الحياة، يقطن مكانًا نورانيًّا سعيدًا، هو الذي صنع السماء والأرض والملائكة والبشر، وهو الذي رفع (زرادشت) إليه وسلَّمه كتاب الشريعة «فستا» ليعلنه للناس، والروح الثاني: إله الشرِّ، ومبدأ الموت، يسكن الهُوَّة والظلام، هو الذي صنع الشياطين، ودسَّ السُّم في النبات، وأفشىٰ الرذائل والأمراض بأنواعها.

فعالـم منقسم حزبين: «حزب الحق، وحزب الباطل».

الأول: مُؤلَّف من أورموزدا، وملائكته، وعباده الصالحين.

والثاني: مُؤلَّف من أهريمان وشياطينه، والكفار المنافقين، والحرب مُتصلة بين الفريقين، يعمل الأخيار علىٰ سحق الكفار، أوْ رَدِّهِمْ عن غيِّهم، ويُلاحق الأشرار المؤمنين يُغرونهم بالمعاصي؛ ليجذبوهم إليهم، وهكذا إلىٰ أن ينتصر روح الخير في آخر الأزمان، ويمحق روح الشر، ويعود الكل عالَمًا واحدًا إلىٰ ما لا نهاية.

ولكن قبل النصر الأخير: تلقىٰ كلُّ نفس جزاءها؛ فإنَّ النفس تُحلِّق فوق المنزل ثلاثة أيام، ثم تصعد إلىٰ المملكة الإلهيَّة، فإنْ تكافأت حسناتها وسيئاتها: وضعت في «محل التوازن» لا تقاسي فيه غير البرد والحر، وإن رجحت الحسنات: عبرت النفس جسرًا عريضًا سهلًا ودخلت النعيم، وإن رجحت السيئات: سقطت النفس إلىٰ الهُوَّة المظلمة، غير أن هلاكها لا يدوم، بل يأتي زمن يبعث فيه الأموات جميعًا، ويغمر الأرض سيل من الرصاص المصهور يُغطي البشر أحياء ومبعوثين، أمَّا الصالحون فلا ينالهم أذىٰ، وأمَّا الطالحون فيموتون، ولكنَّهم لا يلبثون أن يخرجوا من السيل مطهرين، فيعيش الناس في عالـم زال منه الشرُّ بلا رجعة.

تلك نظريَّة (زرادشت) في الوجود، لا تخلو من عمق وجلال، وذلك تعليله للخير والشر، وقد اقتسما العالـمَ وحيَّرا الألباب: هو متفائل يغلب الخير في النهاية، وسنرىٰ الآن الهنود يُعالجون نفس المشكلة فينتهون إلىٰ التشاؤم.

وتُعَدُّ الزرادشتيَّة تقدُّمًا كبيرًا بالنسبة إلىٰ ما سبقها عند الفرس، فقد كانوا يعبدون أو يكرمون النار والماء والأرض وبعض الشجر والنبات فانصرفوا عن كلِّ ذلك، ولـم يصنعوا تماثيل لأورموزدا، بل عبدوه في صورة النار، وهو عندهم رمز الطهارة، فكانوا يقيمون له مذابح حجريَّة يحرقون عليها عودًا زكيَّ الرائحة، وكانوا يتعهَّدون نارًا

مقدسة في كلِّ بيت، ولا يزال في بومباي سبعون ألفًا من ذريتهم وعلىٰ دينهم، وهم المعروفون بالبارسي.

(٥) الهنود:

أقدم ديانة هنديَّة فيما نعلم للآن هي: «الفادية» -(Védisme) واسمها آتٍ من كتبها المقدسة المدعوة: «فيداس»- (Védas)، أي: العلم ويلوح لنا هذه الكتب لا ترجع إلىٰ أبعد من القرن الثاني عشر قبل الميلاد.

والفادية ديانة مشركة، تضيف لكلِّ إله شأنًا خاصًّا في الطبيعة وصفات ليس كلُّها بالحميدة، وفيها شعائر تتناول ظروف الحياة جميعًا من المهد إلىٰ اللَّحد، بل من قبل الولادة إلىٰ ما بعد الوفاة. أهمها تتعلَّق بتكريم الموتىٰ؛ لأنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ السعادة الأخرويَّة إنَّما تتوافر بالتَّقْدمات يبذلُها الأبناء عن الآباء، فيرعىٰ الآباء أبناءَهم من العالم الآخر «المقرِّ النورانيِّ»، فكان الزواج واجبًا؛ لتحقيق السعادة الأخرويَّة.

وكان لهم كهنة يُدعون: «البراهمة» -أي: المُصلِّين- يُؤلِّفون طبقة خاصَّة هي أولىٰ الطبقات الهنديَّة، فيتوارثون المنصب ومزاياه، وكانوا رجال علم ونظر، فأدَّىٰ التفكير بهم -أو ببعضهم- حوالي: القرن التاسع قبل الميلاد، إلىٰ آراء مغايرة للعقائد الموروثة تُكوِّن مذهبًا هو: «البرهميَّة»، جمعوا الآلهة في واحد[1]، وقالوا: إنَّه هو الذي أخرج العالم من ذاته، وهو الذي يحفظه إلىٰ أن يُهلكه ويرده إليه، وأطلقوا عليه ثلاثة أسماء: فهو «براهما» من حيث هو موجود، و«فشنو» من حيث هو حافظ، و«سيفا» من حيث هو مُهلك.

في البدء كان الموجود واحدًا لا ثاني له، فأحسَّ رغبة في التكثر فخلق النور،

---

(١) رد الآلهة إلىٰ إله واحد هو مما نجده في أكثر من حضارة، «فمذهب (منف Menphis) اتخذ من الإله بتاح خالقًا، ومذهب الأشمونيين الذي استبدل الثامون بالتاسوع وجعل الإله تحوت علىٰ رأس هذا الثامون -هذا عند المصريين, ونجده في اليونان عند هيزيود إذ جرىٰ علىٰ النسق المصري في ثيوغينياه. وإن كان هناك خلاف بين هزيود والمصريين في ترتيب الآلهة والكون إلا أننا نرصد من كل هذه المحاولات -مع المحاولة الهندية - فكرة واحدة مهيمنة هي عملية رد الآلهة إلىٰ إله واحد». د. حسن طلب، أصل الفلسفة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (١٢٤-١٢٥). انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء، ص ١٧٨-١٧٩.

وأحسَّ النور رغبة مماثلة؛ فخلق المياه، وأحسَّت المياه رغبة مماثلة؛ فخلقت الأرض، كل ذلك بإرادة براهما وقدرته، فهو إذن الجوهر الكلي، والحياة العالمية، والموجود اللَّامتناهي، ليست له شخصيَّة، فلا يُوصف؛ لأنَّ الصفة تُعيِّن الموصوف وتحدُّه، وإنَّما هو الوجود في كلِّ موجود، أمَّا الجزئيَّات المدركة بالحواس والعقل؛ فإنَّما هي ظواهر وأوهام، هي مظاهر براهما.

وهكذا وصل البراهمة إلىٰ القول «بالحلول»، أي: وضع الله في العالم، والخلط بينهما، و«بالتصورية»، أي: اعتبار الموجودات صُورًا وأشباحًا دون حقيقة خاصَّة، وما وصلوا إلىٰ هذين القولين إلَّا بالتفكير في الوجود، رأوا أن لا بُدَّ للوجود من أصل ثابت شامل يكون هو عِلَّة كُلِّ وُجود، فظنُّوا أنَّ مثل هذه العِلَّة لا يُمكن أن تكون وجودًا مُعيَّنًا، وأنَّ التعيين يحدُّها، ويفصل بينها وبين ما ليس إيَّاها؛ فنفوا عنها كلَّ صفة، وظنُّوا أنَّ ما عداها لا يُمكن أن يكون وجودًا حقيقيًّا، فاعتبروه وهمًا ومظهرًا لها وفسَّروا الكثرة الوهميَّة برغبة أصلية في الخروج من الوحدة، وقالوا: إنَّ هذا منشأ الشرِّ والألم، وإنَّ وُجود العالم الذي يخدعنا بالكثرة المتغيِّرة الزائلة، ويجلب علينا الألم شر محض، فكانوا مُتشائمين.

ورتَّبوا علىٰ هذا المذهب حكمة عمليَّة ترمي إلىٰ التحرُّر من الألم والوهم، وذلك بالتَّجرُّد من شخصيَّتنا الظاهرة الحادثة التي يخلقُها فينا التصديق بالجزئيَّات، والوسيلة إلىٰ تلك الغاية رياضات عدَّة، أدناها: رياضات الفقراء، وأرقاها: التأمُّل والاستغراق في براهما «الحقيقة بالذات»؛ فإنْ فعلنا أشبهنا براهما، وعدنا إليه بعد الموت، وفنينا فيه؛ فخلصنا من الوجود الشخصي، ومن الألم الملازم له.

أمَّا النفس التي لا تبلغ إلىٰ التَّجرُّد التامِّ وتحتفظ بشخصيتها؛ فإنَّ شخصيتها تدفعها بعد الموت إلىٰ أن تعود إلىٰ العالم المُتعلِّقة به، وتُولد ثانية في إنسان أو حيوان أو نبات، ولا تزال تنتقل من مصير ما دامت لها شخصية، وهذا هو «التناسخ، أو التقمُّص»، فالمسألة الكبرىٰ هي النجاة من «الميلاد الثاني»، وعلىٰ ذلك: قد رفع البراهمة الزُّهد والفضائل الخُلقيَّة فوق الزواج والفضائل المنزليَّة والشعائر الدينيَّة أيضًا، وقالوا: «إنَّ كُلًا بأفعاله»، وإنَّه لا عَلاقة جوهريَّة بين الابن وأبيه، وأنَّ الصلوات والقرابين لا يُمكن أن تُوفِّر للموتىٰ سوىٰ سعادة مؤقتة، وأنَّ «الميلاد الثاني»

مدركُهم لا محالة إن لم يكونوا من الصالحين، ورغَّبُوا إلىٰ رب البيت الذي أدَّىٰ واجباته من حيث هو كذلك، «وابيض شعره، ورأىٰ حفيده» أن يُغادر بيته ليعيش ناسكًا، ويتجرَّد من الجهل الذي يغشىٰ عقول العامَّة دون الوجود الأوحد، فيرىٰ براهما في الكائنات جميعًا، والكائنات جميعًا في براهما.

فخُلاصة المذهب: أنَّه تصوُّفٌ[1] حلوليٌّ يرمي إلىٰ فناء الذات في وجودٍ لا ذات له.

ومن زُهَّاد البراهمة «سكياموني»، أي: زاهد قبيلة سكيا، وكان ابن شيخها، اعتزل الحياة العالمية، وقضىٰ عدة سنين يأخذ نفسه برياضاتٍ هي غاية في الشِّدة إلىٰ أن طلع علىٰ الناس يعلن أنَّه «بوذا»، أي: حكيم أو مُلهم مستنير، ويطلب أتباعًا كما كان يفعل غيره من البراهمة، فاجتمع له منهم عدد كبير جدًّا ألَّفهم في جماعتين: الرجال علىٰ حدة، والنساء علىٰ حدة وألبسهم زيًّا خاصًّا، وجعل منهم زُهَّادًا مُقيمين وآخرين رُحَّلًا سائلين، وعظُم نفوذه وأجلَّه الملوك والنبلاء والتجار الأغنياء، وتُوفي حوالي: (٤٧٧ قبل الميلاد).

أمَّا مذهبه: فعبارة عن النتائج المنطقيَّة التي قصَر البراهمة عن استخراجها من تعاليمهم، أخذ بالتصوريَّة «أيديالزم»، فأنكر الذات، وقال: إنَّ الظواهر الوجدانيَّة قائمة بأنفسها، تظهر وتتلاشىٰ دون أن تكون هناك ذات تحسُّ وتفكر وتفعل، أو تتوَّهم أنَّها تحس وتفكر وتفعل، وكلُّ ما هنالك ظواهر تتعاقب، وأنكر من ثمة براهما «الذات الأصليَّة»، وتهكَّم عليه غير مرة، وأخذ بقول البراهمة: «إنَّ الوجود شرٌّ وألم»، ولكنَّه لم يقصره علىٰ الوجود الشخصي الواعي، بل أطلقه علىٰ الوجود بالإجمال، وقال: «إنَّ الحكيم الذي ينزع من قلبه كلَّ رغبة في الوجود، ويعدل عن كلِّ أمل، ويُخمد كلَّ شهوة يبلغ: «النرفانا»، أي: الفناء التام، ومَن لم يفعل يحقُّ عليه التناسخ، كما قال البراهمة.

وعلىٰ ذلك فالزُّهد ضرورة مُطلقة، كلُّ الناس مندوبون لها في كلِّ سِنٍّ، بخلاف ما قال البراهمة؛ إذ قصروا الزهد علىٰ الطبقات العُليا، وبعد الزواج، بل إنَّ الزواج ممقوت ومنكرٌ نظريًّا، من حيث إنَّه يحمل علىٰ التعلُّق بالعالم، وكلُّ ما يستطيع

---

(١) التصوف اسم عام يشمل محاولات إدراك الحقيقة عن طريق الممارسات السلوكية الزهدية والتعبدية والروحانية.

المتزوجون أن يفعلوه من خير هو أن يتصدقوا علىٰ الزُّهَّاد، فيستحقوا أن يصيروا زُهَّادًا في حياة آتية.

ورياضات الزُّهد ألطف عند بوذا منها عند البراهمة إلىٰ حدٍّ كبير فقد كان هؤلاء يُغالون في إعنات الجسم وإيذائه، أمَّا هو فيوصي بقهره إلىٰ الحدِّ اللازم لتغليب الروح عليه والفراغ للتأمل، وهو يُنكر فائدة الشعائر الدينيَّة للنجاة إنكارًا باتًّا، وقد كان البراهمة يعتقدون أنَّ لها بعض الفائدة ويُصرِّح أنَّ المفيد حقًّا إنَّما هو الفعل الخلقي الذي هو فكر ونية.

وأنكر بوذا نظام الطبقات، وأعلن المساواة التامَّة، وأوصىٰ بالتعاطف العامِّ إلىٰ حدٍّ أن حظر ذبح الحيوان للأكل، وأوجب الاقتصار علىٰ النبات، وأوجب الصدقة، والتغاضي عن الإساءة، وعدم مقاومة الشرير؛ لأنَّ الانتقام والمقاومة توكيد للشخصيَّة، وهو يسعىٰ إلىٰ محوها.

ذلك مبدأ السَّلام والمُسالمَة في البوذيَّة، لا محبة الإنسان وإرادة خيره، وتغليب الطبيعة العقليَّة علىٰ الطبيعة الحسيَّة طلبًا للكمال، أي: للوجود في أقوىٰ وأبهىٰ مظاهره؛ فالبوذيَّة فلسفة نافية مُلحدة مُوجَّهة إلىٰ قهر النزعة الطبيعيَّة للوجود والسعادة، وإلىٰ طلب العدم والفناء، وكان التفكير مُختلطًا بالدين إلىٰ حدٍّ أنَّ صاحب هذه الفلسفة الإلحاديَّة العدميَّة اعتبرها دِينًا وعرضها علىٰ الناس بهذا الاعتبار، وبهذا الاعتبار انتشرت بين أتباعها العديدين.

علىٰ أنَّ الهند عرفت مدارس أخرىٰ خرجت من البرهميَّة، ونظرت إلىٰ الوجود نظرة عقليَّة مُستقلَّة عن الدين، نذكر منها:

- مدرسة أسسها «كابيلا»، حوالىٰ: القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد.

ذهب كابيلا مذهب أفلاطون، فقال: إنَّ النفس والجسم جوهران متمايزان في الماهية والوجود، ووصف المادة بأنَّها شرٌّ بالذات، وفسَّر الألم باتصال النفس بالجسم وهي تجهل طبيعته الشريرة وسُوء تأثيره.

- ومدرسة أخرىٰ أسَّسها «كانادا»، حوالىٰ: القرن الرابع قبل الميلاد فيما يُظنُّ.

وقد قسَّم كانادا الموجودات والمعقولات إلىٰ بضع طوائف رئيسيَّة أو مقولات هي: «الجوهر، والكيفية، والفعل، والكُلِّيَّة، والجُزئيَّة والإضافة»، وفسَّر العناصر

الأربعة: «النار، والهواء، والماء، والتراب» بأنَّها مُؤلَّفة من ذرَّات غير منقسمة ولا مندثرة.

- ومدرسة ثالثة أسهها «غوتاما»[1].

وكان منطقيًّا حاول أن يُؤلِّف نظريَّة في الاستدلال والبرهان، ولكنَّه لم يُوَفَّقْ إلَّا في أقوال غامضة ناقصة جدًّا.

هذه المدارس وغيرها محاولات في النظر الفلسفي، ولكنَّها لم تصل إلىٰ نتائج جليَّة، ولم تفلح الهند في إقامة علم عقلي مستقلٍّ تامٍّ بيِّنِ الحدودِ واضح المناهج كالذي نسميه الفلسفة[2].

---

(١) وهو المشهور باسم: بوذا.

(٢) الادعاء الأخير للمؤلف يعتبر مجحفًا جدًّا في تقدير الحضارة الهندية فيما يخص الجانب الفلسفي والمنطقي: حيث يشير ألكسندر ماكوفلسكي الذي عمل زهاء عشرين عامًا علىٰ كتابه (تاريخ المنطق) حيث أكد ليس فقط علىٰ وجود الفلسفة الهندية، حتىٰ في المعنىٰ اليوناني للكلمة، بل كذلك وجود منطق هندي لا يقل أصالة وعقلانية عن المنطق الأرسطي، كما لا يقل عنه قابلية للتعريف بأنه (علم فكر) و(علم قوانين العقل) و(علم نظرية المعرفة). طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، الطبعة الأولىٰ، صفحة ١٠٣. انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، د.الطيب بوعزة، نماء، ص ١٩٢-١٩٣.

ولم يوجد في متن المؤلف أيّ إشارة لمساهمة في غاية الأهمية للحضارة الهندية علىٰ مستوىٰ الرياضيات والتجريد وهي اختراع (الصفر) الذي سيكون من أهم شروط تطوير علم الجبر. انظر: في دلالة الفلاسفة وسؤال النشأة، د. الطيب بوعزة، نماء، ص ١٨٦.

وما يميز العلاقة بين الحضارة الهندية واليونانية أنها علاقة تأثر وتأثير ومثاقفة وهذه العلاقة يفرضها توقيت النشأة، حيث بداية الفلسفة الهندية متزامنة مع الفلسفة اليونانية، وتجد أحد دعاة المركزية الغربية جون برنت يقول: لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية للهنود بل الأقرب للحقيقة أن نقول إن الفلسفة الهندية هي التي تأثرت بالفلسفة اليونانية. (J.Bumet, Early Greek Philosophy, London, .pl)

لكن هذا القول غير صحيح ودليل ذلك:

١- من الناحية الجغرافية أن اليونان باعتبارهم شعب الملاحة التجارية هم من جاز القول بتأثرهم حيث إن التأثير سيكون في الشعب المتنقل (اليونان) لا الشعب المستقر (الهنود).

٢- النص اليوناني القديم يؤكد التأثر والاستفادة من الهند ومثال ذلك:

أ- ما قاله أرسطو عند تحليله لمصادر فلسفة ديمقراطيس حيث أشار أنه جاء بالفلسفة الذرية من- الهند.

ب- وأيضًا ما قاله المؤرخ الألماني جورس أن الإسكندر بعد غزوه للهند اقتنىٰ بعض المصنفات بالفلسفة والمنطق وأرسلها لأستاذه أرسطو؛ مما قد يشير إلىٰ تأثر أرسطو بالفلسفة الهندية. =

(٦) الصينيون:

أقدم ما نعرف عنهم أناشيد وتواريخ تدلُّ علىٰ أنَّ ديانتهم في العصر الذي يمتدُّ من القرن الرابع والعشرين إلىٰ القرن الثاني عشر قبل الميلاد كانت قائمة علىٰ الإيمان بإله أعلىٰ يُسمونه السماء؛ لأنَّه فوق الكُلِّ، ولأنَّ السماء مكانه، والإيمان بالخلود وتكريم الموتىٰ، وعلىٰ الخصوص العظماء والصالحين منهم، ولم يُصوِّر قدماء الصينيين السماء، ولم يُقيموا أصنامًا ثم فسد التوحيد وشاع التشبيه[1].

وفي القرن السادس: ظهر نوع من الفلسفة لا نقول إنَّه تفكير جديد مختلف عن الدين، وإنَّما هو عبارة عن تهذيب الدين والحكمة القديمة. نذكر من رجاله: «تسي تشان»، وهو معروف برأي في النفس اعتنقه الصينيون لم يتحوَّلوا عنه إلىٰ أيامنا، فقد قال: إنَّ للإنسان نَفْسين، واحدة سُفلىٰ تقوم بوظائف الحياة النامية وتتكون من الجسم، وأخرىٰ عُليا تتكون شيئًا فشيئًا بعد الميلاد بتكاثف الهواء المستنشق، أما السُّفلىٰ: فتتبع الجسم إلىٰ القبر، ثم لا تلبث أن تنطفئ، وأمَّا العُليا: فتخلد.

ونذكر رجلين كان لهما أكبر الأثر في حياة الصين العقليَّة، هما: «لاو - تسي»، و«كونفوشيوس»، الأول فيلسوف، والثاني سياسي.

= * انظر: الفلسفة الهندية، السيد أبو نصر أحمد الحسيني، الطبعة ١، القاهرة، بت، ص٨.

ت- والتشابه بين الفلسفة الهندية والفيثاغورية حيث يعضدها رواية أبولائيوس القائلة بأن فيثاغورس ذهب للهند ودرس علىٰ البراهمة.

وفي ختام التعليق علىٰ الفلسفة الهندية لا يجوز لنا القول بأن الفلسفة اليونانية منحولة من الهندية فهذا اختزال كأنه رد فعل علىٰ الاختزال الذي قام به دعاة المركزية، والقول الراجح هنا أن العلاقة هي علاقة مثاقفة ومدارسة، ودليل ذلك ما رواه أريستوكسنيوس التاريتي من التقاء سقراط بحكيم هندي فسأله الحكيم: إنك تدعو نفسك فيلسوفًا، فبماذا تشتغل؟ فهذا الحوار يدل علىٰ المدارسة والاحتكاك بين هاتين الحضارتين الكبيرتين.

انظر: في دلالة الفلاسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ١٨٥-١٩٠.

(١) ينقسم الفلاسفة الصينيون إلىٰ قسمين رئيسين:

١- الفلاسفة المحافظون: وهم الذين يعتقدون في العادات والآداب والعقائد القديمة ويريدون إحياءها.

٢- الفلاسفة المجددون: وهم الذين يسعون إلىٰ التخلص من العقائد القديمة، وذلك لإيجاد أنظمة جديدة بديلة عن الأنظمة العتيقة.

- وُلد لاو - تسي سنة: (٦٠٤ قبل المسيح)، وقد ذهب إلىٰ نوع من الحلول التطوري، فقال: إنَّ كلَّ شيء مُركَّب من عنصرين:

- «طاو» (Tao)، وسمَّىٰ المذهب: بالطاويَّة (Taoisme)، وهو المبدأ الأول قبل السماء، ومعناه: «الطريق، أو القانون، أو العقل».

- و«كي» (ki)، أو النفس الأول، وهو مادة لطيفة يتَّحد به الطاو فيتطوران إلىٰ جميع صور الموجودات، حتىٰ ينتهي التطور إلىٰ الراحة القصوىٰ، أو «نيبان» (Nibban)، (وهو النرفانا الصيني)، ويعود كلُّ شيء إلىٰ المبدأ الأول.

فواجب الحكيم: أن يُساير التطور العام، وأن يتوَّجه إلىٰ الغاية القصوىٰ فيزدري الحياة الراهنة ويقمع الشهوة، ويخلو إلىٰ نفسه في حالة من المعرفة الكاملة منتظرًا الراحة الأبدية في هدوء واطمئنان، ولكن هذه الحكمة لا تتلاءم مع الحياة الاجتماعية، فلو عرفها الناس لتمردوا؛ لذلك يجب قصرها علىٰ خاصة قليلة، واستبقاء الشعب في جهل مطبق مفرق الكلمة خاضعًا مطيعًا: «أفرغوا الرؤوس، واملؤوا البطون، أضعفوا العقول وقوُّوا العظام؛ فإنَّ في تعليم الشعب القضاء علىٰ الدولة». ولاو - تسي يندِّد بالحرب، ويحضُّ علىٰ السلام.

- أما كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩): فوجَّه همَّه للأخلاق والسياسة وأبىٰ البحث فيما يجاوز العمل، فهو يُشيد بالواجب: الواجب أهم شيء يعلم هو قانون العقل، هو المبدأ الذي يهدينا إلىٰ المطابقة بين أفعالنا والطبيعة العقلية، والواجب ثابت لا يتغيَّر؛ لأنَّه إنْ تَغَيَّر بطُل أن يكون قانونًا، وقاعدة وغاية الواجب تكميل النفس، ويقول كونفوشيوس بتعليم الشعب، ولكنَّه يقصر هذا التعليم علىٰ الواجبات وغيرها من الأمور النافعة للشعب، تُلقىٰ إليه في جُمَلٍ وَجِيْزَةٍ دون شرح ولا دليل، وهو متفق مع لاو - تسىٰ في كُره الجنديَّة والحرب، وعنده أنَّ الأسرة هي الخلية الأولىٰ للمجتمع، وأنَّ الإمارة والإمبراطوريَّة والعالم عبارة عن اجتماع الخلايا أو الأسر، فيجب أن تعيش كأُسَرٍ كُبرىٰ، وأن يكون بينها مثل ما بين أفراد الأسرة الواحدة من محبة وتعاون.

وعلىٰ الحكيم: أن يجتنب الإفراط والتفريط، فكلاهما رذيلة، وأن يتبع طريقًا وسطًا وأن يحيا ليومه؛ لأنَّ التطلع للمستقبل هَمٌّ وألم.

وبالجملة يمثل كونفوشيوس النزعة العلميَّة والحكمة الوسطىٰ[1] [2].

(٧) خاتمة:

يخلص لنا من هذه العجالة: أنَّ الشرقيين عَرفوا معظم الأفكار الفلسفيَّة، وأنَّ الهنود -بنوع خاص- زاولوا النظر العقلي المجرد، وبلغوا فيه شأوًا عاليًا، ولكنَّ تفكيرهم جميعًا كان عبارة عن تمحيص الدين وإصلاحه فإنْ خرج عن ذلك وحاول معرفة لا تتصل بالدين فقارب الفلسفة، تعثَّر في سيره ووقف دون الغاية، وكان علمهم تجريبيًّا بحتًّا، ففي الحالين أعوزهم المنهج الفلسفي القائم علىٰ الحدِّ والاستدلال.

واليونان وحدهم هم الذين أفلحوا في عُبور الهوة الفاصلة بين التجربة من جهة، والدين من جهة أخرىٰ، وفي إقامة الفلسفة -أي: العلم بالماهية، والعِلَّة- بناء علىٰ مبادئ وقوانين وقواعد. وقد نسلم أنَّهم عرفوا الأفكار الشرقيَّة كُلَّها، ولكنَّا نقرر مع

---

(١) وكانت فلسفة كونفوشيوس بسيطة للغاية، وقد أرسىٰ كل فلسفته علىٰ أساس إنجاز الوظيفة، فيقول: يجب أن يعتبر كل شخص نفسه موظفًا، وعليه أن ينجز وظائفه علىٰ أكمل وجه.

ولم يتحدث عن الجنة والنار، ولم يكن يعد أتباعه بأكثر من راحة الضمير، وكان يرىٰ أن الموضوع الوحيد الجدير بالذكر للإنسان هو الإنسان نفسه.

وقد ترك المصنف عدة أسماء لامعة في الفلسفة الصينية، ومنها علىٰ سبيل المثال: (لايوتزه) وقد تأثر بفلسفة الهند، وله عدة آراء غريبة، ومنهم: (جوانك تزه)، وهو تلميذ (لايوتزه)، وكان مثاليًا، مفرطًا في ممارسة الرياضة.

(٢) مع نهاية الكلام عن الحضارات القبل يونانية نجد تغييًا كُلِّيًا للحضارة الفينيقية التي لها أثر واضح في تشكيل المسار اليوناني وأصله خاصة من حيث اللغة، فكما يشير فرنان أن نشأة الفلسفة عند اليونان تزامنت مع انتقال اليونان إلىٰ الكتابة وتطور الوعي اللغوي. *

* Jean - Pierre Vernant, Mythe et societe en Grece ancienne Paris, Franyois Maspero, p196.

انظر: في دلالة الفلاسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ١٨٣.

وبما أن تزامن نشأة الفلسفة اقترنت بتطور اللغة عند اليونان كان لزامًا أن يكون مَن علّمَ اليونان اللغة الكتابية لم يقدم لهم حروفًا صامتة بل محملة بدلالة فكرية، و«الإغريق القدامىٰ اعترفوا بمديونيتهم للفينقيين تصريحًا بلسان هيردوتس أو ضمنيًا من خلال احتفاظهم من الأبجدية الفينيقية بأشكال حروفها وترتيبها وأسماء رموزها» *

* طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي،ط١، بيروت صفحة ٧٥.

ذلك أنَّ علمهم من جنسٍ مُغايرٍ للعلم الشرقي[1].

وسنعرض الآن علمهم هذا، ثُم نُبيِّن أثره في العصر المتوسط والحديث، فما تاريخ الفلسفة إلَّا تاريخ الفلسفة اليونانيَّة وتطورها.

---

(١) كلام المؤلف هو الأس الذي تنطلق منه جميع القراءات الفلسفية التي تتخذ المركزية الغربية هي الأصل والمنبع للتفكير الفلسفي، بحيث استطاع التفكير الفلسفي أن يعبر الكوة الضيقة للدين والفجوة المغلقة للعلم التجريبي ليبني أنساقًا فلسفية دون هذه المستندات.

وهذه النظرة تحتاج إلىٰ إعادة نظر حيث يقول الطيب بوعزة: لم يسبق أن انتظم أي وجود بشري دون بلورة رؤية دينية أو فلسفية ميتافيزيقية ينتظم عليها هذا الوجود الأمر الذي يبين أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في الوجود دون أن يستفهم عن معناه ويفكر في مدلوله، ويبحث عن الكنه الذي يثوي خلف أعراضه.

الدين من المنظور الفلسفي الغربي -الفلسفة الوضعية نموذجًا، مجلة التسامح، عدد ٢٦، ربيع١٤٣٠هـ ويقصد الطيب بوعزة بالسؤال الديني هنا هو ذاك السؤال المركزي الذي يتعلق بدلالة الوجود والذي هو شرط وحافز لنشأة مختلف أنماط التفكير البشري.

انظر: في دلالة الفلاسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء، ص ٢٦.

ومن خلال هذه الرؤية ينطلق الطيب لإثبات الأصل الديني كشرط وحافز للفلسفة اليونانية مما يزعزع مركزيتها «ويؤكد علىٰ أن نشأة الفلسفة في السياق اليوناني نشأة مستأنفة لا نشأة مبتدئة» ويؤسس لقراءة نقدية جديدة نراها في مشروعه المعنون (تاريخ الفكر الغربي قراءة نقدية) والذي يصدره مركز نماء والذي سنرىٰ أثره في التعليقات اللاحقة علىٰ هذا النص.

انظر: في دلالة الفلاسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ٢٧.

الباب الأول

الفلسفةُ اليُونانيَّةُ

تمهيد

أقدمُ ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني[1]: «الإلياذة، والأوذيسية»، وترجع **الأولىٰ**: إلىٰ القرن التاسع قبل الميلاد، **والثانية**: إلىٰ آخر هذا القرن، أو النصف الأوّل من القرن الثامن[2].

يتخلَّل شعرهما الرائع أقوال وآراء تُمثِّل حكمة اليونان لذلك العهد في الدين، والأخلاق، والسياسة، والحرب، والصناعات.

---

(١) تنقسم الفلسفة اليونانية إلىٰ أطوار ثلاثة:

الطور الأول: تنقسم فيه الفلسفة اليونانية إلىٰ أيونية طبيعية، وإلىٰ فلسفة واقعية ومثالية، ولها خصائص عدة، منها:

- الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية.
- عدم البحث في الطبيعة الخارجية.
- عدم التفرقة بين الروحي والمادي.
- نشأة الفلسفة اليونانية.

الطور الثاني: بداية الفلسفة من الإنسان، ولها خصائص:

- الابتداء بالبحث في العلم والمدركات أو التطورات وإمكان المعرفة.
- نقطة الابتداء بالبحث تكون بالماهيات لا بالوجود الطبيعي الخارجي.
- موضوع العلم هو الإنسان، لذلك فالأخلاقيات لا الطبيعيات سيكون المقام الأول عند سقراط.
- اتجهت الفلسفة إلىٰ المثالية الأخلاقية.

الطور الثالث: التأثر والتأثير، ولهذا الطور عدة خصائص، من أهمها:

- العناية المطلقة بمسألة الأخلاق.
- الشعور بالأخوة العالمية.

راجع: دراسات في الفلسفة اليونانية، حسين صالح حمادة: (٦ - ٩)، دار الهادي.

(٢) ملحمتان شعريتان أسطوريتان تنسبان إلىٰ هوميروس بصفته مؤلفهما، أو بصفته جامعًا لهما من متفرقات الثقافة الشفهية، والذي زاد هاتين الملحمتين قيمة كونهما كانتا مادة خصبة للإلهام.

وأهم ما يلفتُ النظر فيهما من هذه الناحية: تصوُّر الآلهة، والمبادئ الخُلُقيَّة، فالآلهة في قمة الأوليمب يُؤلِّفون حكومةً ملكيَّة علىٰ رأسها تزوس وكلهم في صورة بشريَّة يحيون حياة البشر، فيأكلون ويشربون ويتزاوجون، لهم مثل ما لهؤلاء من عصبيات وشهوات ونقائص، ولا يُميِّزهم منهم إلَّا أنَّهم: أذكىٰ عقلًا، وأقوىٰ جسمًا، وأنَّ سائلًا عجيبًا يجري في عروقهم؛ فيكفل لهم الخلود، يُسيطرون علىٰ شؤون البشر، ولكنَّهم لا يلتزمون فيها العدل، فيفرضون عليهم قدرًا أعمىٰ دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل نرىٰ أحيانًا كثيرة القَدَر يسخر من الفضيلة ويعبث بالإرادة الصالحة وليس في العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلَّا في النادر، يُوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس، فيضربون بكُلِّ ذلك أسوأ الأمثلة في الأخلاق[1].

وفي القرن الثامن: نجد ديوانين ينسبان لهزيود[2]:

- فأمَّا أحدهما -واسمه: «الأعمال والأيام»[3]= فعبارة عن قصص وأمثال تحثُّ علىٰ الخُلق الجميل، وتشيد بعدالة الآلهة، فمن أقواله: «إنَّ تزوس أحكامه قويمة، وعينه تبصر كُلَّ شيء، وساعة العقاب آتية لا محالة»، وغير ذلك ممَّا يعطينا فكرة سامية عن الآلهة والأخلاق.

- وأما الديوان الآخر -واسمه: «أصل الآلهة»[4]= فيُعدُّ أوَّل محاولة في العلم

(١) ولا بد أن تعلم أن الإلياذة هي الأعظم بين الملاحم القديمة، وهي نسبة إلىٰ اليونان عاصمة بلاد الطرواد، وبها سمىٰ هوميروس ملحمته، وقد عربها اللبناني سليمان البستاني، وبلغت أحد عشر ألف بيت!، والأوذيسة هي بعد الإلياذة زمنًا وشأنًا، وموضوعها رحلة أوذيس أثناء عودته إلىٰ بلاده عقب انتهاء حرب طروادة.

(٢) أقدم شاعر تعليمي في الغرب، نشأ بعيدًا عن بهرج الحضارة.

(٣) تتمحور فكرة الكتاب حول العمل والعدالة، وهناك ملحظ مهم في هذا الكتاب هو أنه فيما يبدو أن لحظة كتابته تتلاقىٰ مع أزمة اقتصادية مست البنية الزراعية اليونانية في تلك المرحلة وعززت مسألة التصارع، وهنا تجد من المنطقي الربط بين هذه الحداثة وكثرة ذكر تفاصيل الزراعة وطرقها ومشكلاتها.
انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس. الطيب بوعزة، نماء ص٧٨.

(٤) وهو ما يسمىٰ ب «التيوغونيا» صحيح أن هيزيود حاول عقلنة تنظيم العلاقة بين الآلهة عن طريق الجنس والصراع؛ لكن هذا لا يتيح القول إنها أول محاولة في العلم الطبيعية كما يقول الأستاذ يوسف كرم في متنه!، بل الأصح أن يقال إن محاولته هي محاولة تصحيح للمثولوجية الدينية حيث لم يقبل هيزود المقاربة للسرد الهيومري بما فيه من اضطراب في تقديم الألوهية، ولا الفوضىٰ في العلاقات الناظمة بين عناصر الوجود؛ فقدم الآلهة كنسق منتظم ومرتب. =

الطبيعي؛ ذلك لأنَّ الشاعر قد ألَّف فيه مجموعة مرتبة من الأساطير والمعارف القديمة، فنراه يرتقي إلىٰ البدء، ويُسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدلُّ علىٰ أنَّه أراد أن يتدرَّج من الفوضىٰ إلىٰ النظام، وأنَّه راعىٰ في هذا التدرج ما بين الأشياء من عَلاقات العِلِّيَّة كما تصورها علىٰ أنَّه يروي عن الآلهة من النقائص والمخازي ما لا يفترق عمَّا صادفناه في الإلياذة، فهو إذن لم يتحرَّر من الخيال الشعبي تمام التحرُّر، وكأنَّه ظنَّ العدالة واجبة علىٰ الناس وغير واجبة علىٰ الآلهة.

ونبغ غير واحد من هؤلاء الشعراء والكُتاب الذين يُدْعَون بـ«اللاهوتيين»، لمعالجتهم العلم في صورة الميثولوجيا، وظهر مُشرِّعون ومُصلحون اجتماعيون دُعُوا بـ«الحكماء»[1]، نذكر منهم: سولون (٦٤٠-٥٥٨) واضع دستور أثينا، ثم شاع الشعر

= وسيكون هذا النقد هو أساس خطوة لعقلنة مدينة السماء مع طاليس ومدينة الأرض مع صولون نتيجة للحاجة الملحة التي كانت تستنفر اليونان، وتلك الحاجة منقسمة إلىٰ قسمين:

١- الحاجة إلىٰ تنظيم معنىٰ الوجود الكوني لتجديد الرؤية للعالم وما يستوجب ذلك من نقد للرؤية الدينية الوثنية.

٢- الحاجة إلىٰ التنظيم السياسي والدعوة للوحدة بعد الحراك السياسي الرهيب قبل بزوغ فجر الفلسفة اليونانية.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة تأسيس، نماء، ص١١١-١٣٧.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة نماء، ص ٢٤٢.

(١) وهذه نقطة ممتازة من المؤلف؛ حيث إن ما اصطلح علىٰ تسميته بالحكماء لم يكونوا فلاسفة بالأصل، بل إن سبب حضور الحكيم في المتن الإغريقي القديم كان لأسباب سياسية لا معرفية وآية ذلك أن المقصد من تجميع هؤلاء الأسماء هو تشكيل وحدة يونانية= لمدافعة الخطر الفارسي، واستحضار الحكيم الأول (طاليس) نفسه ضمن هؤلاء الحكماء كان سببه سياسيًا أيضًا فهو كان من دعاة الوحدة اليونانية مما جعله يحظىٰ بالتقدير من قبل مختلف مدن اليونان.

وهذه النقطة تطرح عدة إشكالات أمام القائلين بنظرية الفصل المشار إليها سابقًا، فكيف انبثق تفكير طاليس فجأة في السياق الثقافي اليوناني وليس في هذا السياق الثقافي ممهد معرفي كاف لتبرير هذا الانبثاق؟ الجواب يكمن في تأكيد الصلة بالمعارف الشرقية التي يشكل استحضارها شرطًا فاعلًا لتفسير فعل النشأة.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، د.الطيب بوعزة، نماء، ص٢٩٨-٣٠١.

الحكمي الذي يسرد الأمثال، وينقد أخلاق الناس[1] [2].

كُلُّ تلك الجهود سيفيد منها الفلاسفة يوم يفكرون تفكيرًا مُنظَّمًا في الأخلاق والسياسة، ولكنَّ الفلسفة، وقد وصلت إلىٰ عصرها -توجهت أول الأمر إلىٰ ناحية جديدة لم يعرفها اليونان من قبل- إلىٰ العلم الواقعي، وإلىٰ تفسير العالم الخارجي بالعقل الصرف[3].

---

(١) حكماء اليونان القدماء كان مقصدهم الأساسي إصلاح النظم والأخلاق.

(٢) وظلال الشك وصلت لهوميروس نفسه فيذهب بعض من مؤرخي الأدب إلىٰ حد نفي وجوده! ورأي الطيب بوعزة الميل إلى أن النصوص المنسوبة إلىٰ هوميروس ليست نتاج يراع فردي، بل هي محصول إبداع المخيال الجمعي اليوناني خلال صيرورة تاريخه القديم.

ومما يرجح الرأي القائل بالجمع أنه من المستبعد أن يكون قرض أبيات شعرية من قبل فرد معين هو المحدد الشارط لتاريخ ثقافي بأكمله!.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ص٧٦-٧٧.

(٣) ينقسم طور النشوء في الفلسفة اليونانية إلىٰ مرحلتين:

١- مرحلة الملاحم والأساطير أو ما قبل الفلسفة ذات المدارس.

٢- مرحلة المذاهب والمدارس المنظمة (الفلسفة المادية أو الطبيعية).

الفصلُ الأولُ

نشأةُ العِلم والفلسفةِ

أوَّلًا: الطبيعيُّون الأوَّلون

نقصد بهم أربعة نبغوا في «أيونية»، وكانت مستعمرة زاهرة علىٰ شاطئ آسيا الصغرىٰ، أنشأها فريق من الأيونيين (وهم أنجب القبائل اليونانيَّة) في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وبلغوا فيها درجة عالية من الثراء والثقافة، فيها نُظمت الإلياذة والأوذيسة، وفيها بدأت الفلسفة علىٰ أيدي هؤلاء الأربعة، الذين نشأ ثلاثة منهم في **«مدينة ملطية»** فعُرفوا باسم **«المدرسة الملطية»**، وهم: **«طاليس، وإنكسيمندريس وإنكسيمانس»**، ونشأ الرابع في **«مدينة أفسس»**، وهو: **«هيراقليطس»**، ويُدعون جميعًا بالأيونيين[١].

استوقفهم ما رأوه في الطبيعة من تحوُّل الأشياء بعضها إلىٰ بعض كتحول الماء إلىٰ سحاب، والسحاب إلىٰ ماء، وتحوُّل الغذاء إلىٰ جسم الحي، والحي إلىٰ مادة لا حياة فيها، وهكذا. وبَدَا لهم أن يُفسِّروا التحوُّل بأنَّه انتقال مادة أُولىٰ من حال إلىٰ حال، بحيث تكون الأجسام المختلفة حالات لتلك المادة الأولىٰ، فتتكوَّن منها وتعود إليها ولا تزيد عليها إلَّا ظواهر عرضيَّة.

- **فذهب طاليس[٢] (٦٢٤-٥٤٦ ق.م)** إلىٰ: أنَّ المادة الأُولىٰ هي الماء وكان هذا

---

(١) استغرقت حياة هذه المدرسة بنشوئها وازدهارها واضمحلالها؛ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، ويسمىٰ فلاسفتها بالطبيعيين لبحثهم في الطبيعة والوجود، وبالماديين لقولهم بأن أصل الكون هو المادة.

(٢) قبل أن نحاول نقد القراءة التقليدية المادية لفلسفة طاليس أستحضر أداة منهجية استخدمها الطيب بوعزة في قراءة هذه الفلسفة وهي المضاعفة الرياضية للماقبل والمقصود بها: تحليل البنية المفاهمية للفلسفة المالطية من خلال المعجم الميثولوجي الديني الذي نشأت في حضنه، لا من خلال المعجم الأرسطي الذي لم يتبلور إلا في زمن لاحق لها، يجاوزها بقرن ونصف والقصد من هذه الأداة تأسيس قراءة تداولية مستوعبة غير مختزلة، موصولة بسابقها لا مقطوعة الرباط به.

من خلال هذه الملاحظ نبدأ بطاليس:

١- الملاحظة الأولىٰ في فلسفة طاليس أنه ليس في تاريخ الدوكسوغرافيا ما يؤكد سبب اختيار طاليس =

الرأي معروفًا عند الشرقيين، وعند اليونان من قبلُ، ولكنَّ طاليس يمتاز بأنْ دعمه بالدليل[1]، فقال: «إنَّ النبات والحيوان يُولد في الرطوبة؛ إذ إنَّ الجراثيم الحيَّة رطبة، وتتغذىٰ بالرطوبة[2]، ومبدأ الرطوبة الماء، فمن الماء يتكوَّن بالضرورة النبات

= للماء والنصوص التي تناولت هذا التعليل ترتكز علىٰ دوال لغوية تفيد الظن والاحتمال مما يكشف أن كُتاب المصادر الأولىٰ لم يجدوا نصوصًا طاليسية ولا روايات موثوقة في النسبة إليه تؤكد لهم أنه برر اختياره للماء.

٢- لتجاوز هذه الثغرة نفعل أداة الماقبل التي يحاول فيها الطيب بوعزة فتح تأويل جديد بوصل هذه الفلسفة مع ما قبلها بحيث تنطلق فلسفته من الميثولوجيا الدينية، حيث قد لاحظ كثير من الباحثين القرابة بين المبدأ الطاليسي والفكر الميثولوجي، فعند أيتيوس نجد توكيدًا علىٰ القرابة بين التصور الطاليسي للماء والتصور الميثولوجي لأوقيانوس بالإحالة علىٰ هوميرس وكذلك هذا التأويل عند بروبوس.

٣- قول طاليس: (النفس قوة محركة) يفسد التفسير الأرسطي بعلة مادية ويتجاوزه إلىٰ العلة الفاعلة.

٤- باستحضار مقولة طاليس (العالم مملوء بالآلهة) يعطي طابعًا دينيًّا ميثولوجيًّا؛ حيث إن الآلهة عند الإغريق ليس خالقًا للطبيعة بل مخلوقًا لها وتحت قدرها. وفي الميثولوجيا الإغريقية الماء ليس أصل الوجود الفيزيقي بل أصل الوجود الإلهي حيث إن الآلهة نفسها ولدت من الماء، وبهذا يتضح قرب طاليس من لحظة الماقبل الدينية مما ينفي عنه تلك القراءة الأرسطية المادية المختزلة.

انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل سقراطية، ، الفلسفة الملطية ولحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ٣٥٦ إلىٰ ٣٩١.

(١) وميزة الدعم البرهاني العقلاني، هي التي تفصل بين حضور هذه الأفكار عند اليونان وحضورها عند غيرهم من السابقين لهم أو المعاصرين لهم.

(٢) هناك إشكال منهجي آخر في التعامل مع الفلسفة ما قبل سقراطية والطاليسية علىٰ وجه التحديد، فنجد الكثير من مؤرخي الفلسفة ينسبون القول لطاليس في تلك الحقبة بوثوقية كما هي عند الدكتور يوسف كرم، ولكن الاحتراس المنهجي في إطلاق هذه العبارات معتبر من عدة زاويا:

١- من زاوية التأريخ، حيث إن مشروع تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني ما قبل سقراطي، فيما يخص فكر طاليس، قائم علىٰ فراغ نصي؛ لأن اللحظة التاريخية التي بدأت فيها العملية التأريخية للفكر الفلسفي اليوناني كانت لحظة (أرسطو/ ثيوفراسطوس/ أوديموس) لم يكن فيها كتاب منسوب لطاليس، والتعليل الثاني قائم علىٰ اعتراف طاليس نفسه لكرهه للكتابة «فيقول مخاطبًا فريسيد: إنك لا تفكر سوىٰ في أن تكتب ولكننا نحن الذين لا نكتب، مستعدون للسفر عبر اليونان وإيطاليا».

(Diogène LaerceVies des plus illustres philosophes de l'antiquité, leféver, paris 1840,p18).

٢- صيغ الظن والتمريض الذي ينطلق منها أهم من أرخ لطاليس وهو أرسطو، وربما كان سبب تصوره هذا راجعًا إلىٰ ملاحظته بأن كل الكائنات تتغذىٰ بالرطوبة (aristotle metaphysics translated .(by w d ross, book1.3 =

والحيوان، بل إنَّ التراب يتكون منه أيضًا ويطغىٰ عليه شيئًا فشيئًا، كما يُشاهد في الدلتا المصريَّة، وفي أنهار أيونية حيث يتراكم الطمي عامًا بعد عام، وما يُشاهد في هذه الأحوال الجزئيَّة ينطبق علىٰ الأرض وبالإجمال: فإنَّها خرجت من الماء وصارت قُرصًا طافيًا علىٰ وجهه، فالماء أصل الأشياء».

- أما أنكسيمندريس (٦١٠-٥٤٧ق.م) - تلميذه فيما يُرجَح وخليفته في ملطية[1]: «فقد ارتأىٰ أنَّ الماء لا يصحُّ أن يكون مبدأً! أوَّلًا لأنَّه استحالة الجامد إلىٰ السائل بالحرارة، فالجامد سابق عليه، ولأنَّ المبدأ الأول لا يُمكن ثانيًا أن يكون معينًا وإلَّا لم نفهم أنَّ أشياء متمايزة تتركب منه»، ووضع مادة أولىٰ دعاها باللَّامتناهي، وقال: «إنَّها لامتناهية من ناحيتين: من حيث الكيفُ؛ لأنَّها غير مُعيَّنة، ومن حيث الكمُّ؛ لأنَّها غير محدودة»[2]، ولكنَّه لم يقصد بها شيئًا واحدًا متجانسًا، بل أراد مزيجًا من

= انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية ولحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ص ٣٣٨-٣٤٠.

وهذه القراءة الواثقة ستنقل لنا فلسفة طاليس وفلسفة الفلاسفة الطبيعيين نقلًا مختزلًا تبناه في سابق التعليقات مع طاليس وستبينه مع غيره من الفلاسفة.

(١) قيل بأنه أول من رسم الخرائط الجغرافية، وصانع أول كرة فلكية وهي أداة المزولة لكن الأرجح أنه لم يخترعها، بل استفادها من بابل ... وما يؤكد ذلك أن هيرودوت نفسه يقول بأن هذه الأداة جاءت إلىٰ اليونان من بابل.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس،.الطيب بوعزة، نماء، ص٤٢١.

(٢) اللَّامحدود ليس شيئًا مجردًا، إنما هو مادة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد؛ لأنها غير موجودة في العالم المتكون، إنما الهيولىٰ أو المادة المبهمة والغامضة التي لا يمكن تحديدها! وهذه النظرة الكلاسيكية في المتن العربي بل حتىٰ وكثير من الغربي للأبيرون تحتاج لنقد وتفحص، فالقول بأن اللَّامحدود هو مادة لا محدودة يفيد أن الأستاذ يوسف كرم ينظر إلىٰ مبدأ أنكسيمندر علىٰ أنها مزج -وهذا ما قاله الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٨- بين الأشياء ومن ثم تنفصل هذه الأشياء عن الأبيرون لتكون العالم، ويُنتقد هذا المفهوم من حيث إنه مزج بالتالي:

١- أن لفظ المزج ذُكر مرة واحدة في متن الميتافيزيقا لأرسطو وهذه العبارة في المتن اعتبرها كثير من مؤرخي الفلسفة أنها عبارة مدخولة، لماذا هي مدخولة؟ لأن في متن الطبيعة لأرسطو جعل المزج والخليط نسبته إلىٰ أنباذقليس وأنكساغورس وأشرك أنكسيمندريس معهم بالنفض لا بالخليط، هذا علىٰ مستوىٰ المتن الأرسطي. =

. . . .

= ٢- الطبيعة التي وصف بها أنكسيمندر الأبيرون بأنه لا أسطقسي -لا مادي- وبأنه له طابع لاهوتي لا تتفق مع هذا المزج بين الأشياء.

٣- وأرسطو نفسه قال: إن وجود الأضداد في الأبيرون هو وجود في الإمكان لا الفعل مما ينفي القول بالمزج عن فهم أرسطو نفسه.

٤- العجز عن إيجاد أي إشارة صريحة فيما نُقل عن انكسيمندر بالقول بالمزج إلا الشذرة المنحولة عن أرسطو.

ويُنتقد علىٰ مفهوم الانفصال بالتالي:

١- باستحضار ترجمة إسحاق بن حنين التي قالت عن الأبيرون إن ما يخرج منه هو نفض وصدور لا انفصال، مَلْمَح مهم؛ لأن النفض هو الوصف الأنسب لطبيعة الأبيرون اللانهائية وقدرته (الدائمة) علىٰ العطاء والخلق ولأن الانفصال يفيد الانقطاع والنقص مما يقيد مفهوم اللانهائية في الأبيرون.

٢- طبيعة الأبيرون اللامتعينة بنمط التعين الأسطقسي المادي.

٣- إن أول صدور أنطولوجي عن الأبيرون ليس أشياء؛ بل هو خاصيات، حيث أول ما صدر ليس ماء أو نارًا بل الحار والبارد، وعليه؛ يعتبر القول بالفصل والمزج المادي بناءً علىٰ ذلك قولًا غير صحيح.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، من ص٤٥٧ إلىٰ ص ٤٦٦.

وهنا يحضر سؤال آخر هل طبيعة اللاتعين في الأبيرون مطلقة؟

لابد من الإشارة أولًا أن انطلاق انكسيمندر في مفهوم الأبيرون كان نقدًا لأستاذه طاليس الذي حدد مبدأ الوجود بأصل له دلالة التعين أي: الماء وحاول أن يتجاوز أستاذه ويقدم أصلًا يكون قابلًا لتعليل صدور الأشياء عنه دون أن يكون أحد هذه الأشياء أو شبيهًا بها.

وهذا متسق مع القول بلانهائية الأبيرون حيث لو كان له أصل مادي أسطقسي وكان لانهائيًا لما سمح لباقي المواد أن تزحمه.

ولمقاربة تداولية للمفهوم نستحضر فهم نيتشه له حيث قال عنه إن الأبيرون متعين في ذاته علىٰ نحو لا نعلم طبيعته أي إنه غير متعين بالنسبة إلينا، وهنا يصح القول إن الأبيرون متعين علىٰ كيف خاص مغاير لتعينات الأسطقسية المادية وهذا الفهم والتأويل يتسق مع لا نهائية الأبيرون حيث إنه مختلف عن المواد التي يصدرها وبهذا يتم نفي الفهم المادي للأبيرون ويتسع الفهم التداولي لمقاربة دينية.

هذا الوصف للأبيرون بأنه متعين بذاته لا متعين لنا أقرب ما يكون بالوصف الإلهي، فهل استحضر انكسيمندر مفهوم الإله في فهمه للأبيرون؟ لننصت إلىٰ شذرة نقلها نيتشه عن انكسيمندر:

إلىٰ الأصل الذي ولدت منه تعود الأشياء، حسب الضرورة؛ لأنه يجب أن يعوض بعضها بعضًا عن ظلمه تبعًا لتعاقب الزمن.

هذه الشذرة تحمل مفاهيم أخلاقية ودينية من أمثال (ظلم وتعويض) ومفهوم العودة كل هذه المفاهيم =

أصول الأشياء غير مُعيَّنٍ؛ لاختلاطها وتعادلها، ثم انفصلت هذه الأصول بالحركة، وما زالت الحركة تفصل بعضها عن بعض، وتجمع بعضها إلىٰ بعض بمقادير متفاوتة؛ حتَّىٰ تألَّفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسامُ الطبيعيَّة علىٰ اختلافها، ومنها الأجسام الحيَّة، فقد تولَّدت في الرطوبة، أي: في طين البحر، وهو مزيج من «التراب، والماء، والهواء»، فكانت في الأصل سمكًا مغطىٰ بقشر شائك، حتىٰ إذا ما بلغ بعضها أشده= نزح إلىٰ اليُبس وعاش عليه، ونفض عنه القشر(١).

= تؤكد الطبيعة الإلهية للأبيرون لأن الإله هو الذي يعوض ويُعيد.

وبهذا يتضح أن المفهوم المادي المزجي للأبيرون الذي اتخذ في التأريخ لفلسفة انكسيمندر لم يكن دقيقًا بل كان اللفظ مشبعًا بالمعاني اللاهوتية اللامادية اللامتعينة التي تنفي عنه المزج والانفصال وتقربه من المدلول الديني والمفهوم التجريدي.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، من ص٤٦٠ إلىٰ ص ٤٨١.

وتبقىٰ مسألة واحدة هي مشابهة الأبيرون عند انكسيمندر لهيولي أرسطو وهناك فارق واسع حيث إن أبيرون انكسيمندر له كينونة فاعلة بينما هيولي أرسطو له كينونة سلبية تحتاج إلىٰ الصورة لتخرج من عالم الإمكان.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ص٤٧٥.

(١) يعد انكسيمندر من القائلين بنظرية التطور (مذهب النشوء والارتقاء)، وقد تأثر أرسطو برأيه، وأثر هو في النظرية الداروينية، ومما يلاحظ أنه فسر تكوين الأشياء تفسيرًا آليًا، وأنه قائم علىٰ مجرد اجتماع العناصر المادية وتفرقها من دون علة فاعلة متمايزة، ودون غائية أيضًا.

تعتبر هذه النظرة التقليدية هي السائدة في تأريخ فلسفة انكسيمندر لكن يعترض هذه الفلسفة عدة إشكالات حاضرة من المتن الانكسيمندري نفسه، الشذرة التي نقلها الأستاذ يوسف كرم -وهي شذرة أيتيوس- في المتن حيث يتولد الإنسان من قشرة سمك، وهناك شذرة لسونسورينوس يقول فيها: إن انكسيمندر قال: من الماء والأرض ظهرت تحت تأثير حرَارة الشمس أسماك، أو نوع كالسمك، ولد بداخله الإنسان وبقي فيه حتىٰ كبر، ثم خرج منه؛ وهكذا ظهر الرجل والمرأة.

وقريب منها شذرة منحولة لبلوتارك يقول فيها إن انكسيمندر اعتقد أن الإنسان ولد من أنواع حياة أخرىٰ؛ لأنه وحده يحتاج إلىٰ الرعاية.

وفي شذرة أيتيوس التي نقلها الأستاذ يوسف كرم حيث كان الإنسان مغلفًا بقشرة شوكية قد نجدها قريبة من اعتقاد القدماء بفكرة تخلق الإنسان الأول داخل بيضة، وعندما اكتمل نموه خرج من قشرتها إلىٰ الأرض. =

غير أنَّ تلميذه إنكسيمانس (٥٥٨-٥٢٤): عاد إلىٰ موقف طاليس في صدد المادة الأُولىٰ، فقال: «إنَّها شيء واحد متجانس»، وخالفه في نوعها، فقال: «إنَّها الهواء تحدث عنه الموجودات بالتكاثُف والتخلخل[١]، فإنْ تخلخل الهواء؛ صار نارًا، وإن تكاثف صار رِيحًا وسحابًا ومطرًا، وإن تكاثف الماء؛ صار ترابًا فصخرًا، وتتكون الأشياء من هذه الأصول»[٢].

= وأقصىٰ ما في الشذرات في الأعلىٰ أن تقول إن الإنسان ولد مكتملًا في هذه القشرة أو في بطن سمكة لا عن طريق آلية التطور وماديتها الحديثة.

هناك شذرات تتفق مع القول بالتطور جزئيًا لكن جمع الشذرات وفك التعارض بينها يمنحنا نوعًا من الترجيح -لا الجزم- بالقول إن انكسيمندر لم يكن تطوريًا وأن هذه القراءة التطورية تكرارٌ للتأويلات الشائعة عن الفلسفة الماقبل سقراطية وهي قراءات بعدية، تُقولها من الفكر ما لم يكن الزمن وثقافة انكسيمندر يستطيع استنباطها.

انظر: الفلسفة اليونانية، ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ٥٠١-٥٠٩.

(١) وهي نظرية علمية، وهي أهم مكون معرفي في نسق انكسيمنس بل يراها الطيب بوعزة هي الإرهاص الحقيقي ببدء التفكير العلمي في الطبيعة؛ لأنها أوضح نظرة تحليلية للظاهرة الوجودية في الزمن الإغريقي الأول فقد استطاعت ضبط لحظات التحول والصيرورة ضبطًا محكمًا.

وأثرت هذه الفكرة حتىٰ صارت هي ناظم الرؤية إلىٰ المجال الطبيعي في العديد من الأبحاث الإغريقية اللاحقة حتىٰ وصل تأثيرها لأرسطو وهذا لأن الفكرة المنهجية لها اقتدار علىٰ التأثير أكثر من الفكرة التصورية العادية؛ لأن الأولىٰ تتميز بدور إجرائي في قيادة النظر والتفكير.

ولهذا كان أثره المنهجي أقوىٰ من أثره في النظر لأصل الوجود.

انظر: الفلسفة اليونانية ماقبل السقراطية، الفلسفة المالطية أو لحظة التأسيس نماء، ص٥٥٠ إلىٰ ٥٥١، وص٥٦٤.

(٢) مجددًا نعود للتعين المادي لفلسفات ماقبل سقرطية، ولنقد هذا القول المادي عن انكسيمنس نستحضر شذرة هيبولت وهي في غاية الأهمية حيث قال إن الهواء الذي عند انكسيمنس (لا مرئي) فالهواء الذي هو أصل للأشياء في حالة نقاء تام وهذا الهواء سيصبح فاعلًا عند التخلل والتكاثف، ومخرج ذلك استحضار قضية المتعين بذاته غير المتعين بالنسبة إلينا كما استخدمها الطيب بوعزة مع أستاذ إنكسيمنس، ولا شك أن استحضار أثر الأستاذ بالتلميذ يساعد علىٰ بناء فكرة أوضح لفلسفة التلميذ، فهنا تصبح كينونة الهواء اللامرئية -كما هي مثبتة في بعض الشذرات الموثوقة- تعمل من خلال مفهوم التخلل لإحراجها من الحالة اللامرئية إلىٰ الحالة الوجودية المرئية.

انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، الفلسفة المالطية أو لحظة التأسيس نماء، ص٥٤٥ إلىٰ ص٥٤٨.

- وأما هيراقليطس (٥٤٠-٤٧٥)[1]: فقد ذهب إلىٰ أن النار هي المبدأ الأوَّل الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، وليست النار التي تدركها بالحواس، بل هي نار أثيرية تتحول نارًا محسوسة، ويتكاثف بعض النار فيصير بحرًا، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضًا، وترتفع من الأرض والبحر بفعل النار أبخرة تتراكم سُحبًا، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود نارًا، أو تنطفئ فتهب عاصفة وتعود النار إلىٰ البحر، ثم يكون الدور، ومن تقابل هذين التيارين من أعلىٰ إلىٰ أسفل وبالعكس يتولَّد النبات والحيوان وتخلص النار شيئًا فشيئًا ممَّا تحوَّلت إليه، فيأتي وقت لا يبقىٰ فيه سوىٰ النار، وهذا هو الدور التامُّ يتكرر إلىٰ ما لا نهاية بموجب قانونٍ ضروري.

ويزيد هيراقليطس علىٰ هذه النظريَّةِ الطبيعيَّة: نظريَّةً فلسفيَّةً كان لها أثر كبير فيما بعد، هي قوله: «إنَّ الأشياء في «تغيُّر مُتَّصل»، أو إنَّ التغيُّرَ قانونُ الوجود، وإنَّ الاستقرار موتٌ وعدمٌ»، ويمثل لهذه الفكرة بجريان الماء، فيقول: «أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإنَّ مياهًا جديدة تجري من حولك أبدًا»، فإذا كان كلُّ موجود يتغيَّرُ باستمرارٍ؛ امتنع وصفُه بخصائص ثابتة، وامتنع العلم؛ لأنَّه يتألف من قضايا ضروريَّة، ولم يكن هيراقليطس يقصد إلىٰ هذه النتيجة، ولكنَّ جماعة من السُّوفسطائيين سيستخرجونها من نظريته هذه غير ملتفتين إلىٰ أنَّ الموجود قد يتغيَّر بالعرَض ويبقىٰ هُوَ هُوَ من حيثُ الجوهر والماهيَّة. ولما كان هيراقليطس لم يفطن لهذه التفرقة؛ فقد اعتبر الجد الأعلىٰ للشَّكِّ في الفلسفة اليونانيَّةِ[2]

---

(١) كان سوداويًا متشائمًا طاغية متجبرًا.

(٢) لم يكن لفكر هذا الطاغية تأثيرٌ حقيقي مع أنه عرض نظرية المعرفة للمرة الأولىٰ بسبب الغموض الذي صاحب عرض الفكرة، حتىٰ ظهر الرواقيون، علىٰ أنه يمكن أن يعد الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية. (القول بأن هيراقليط يقول بنظرية المعرفة قول لا يستقيم وإن كان المشهور بين مؤرخي الفلسفة بعدم قوله بنظرية معرفية) وخلاصة القول بهذه المسألة هي أن هيراقليط يمايز بين الإدراك الحسي والعقل حيث يقول حسب سكستوس أمبيريقوس: (إن كل ما يحيط بنا عقلي ويتمتع بالعقل)، أي: أنَّ لدَىٰ فيلسوف أفسوس تصورًا كليانيًا للعقل، حيث لا يقول بالمدلول الأداتي بل بالعقل بمدلوله كجوهر كوني منبث في الوجود، وأما الحواس فتنسد منافذها الإدراكية خلال النوم فينفصل عقلنا عن العقل الكوني٢٢٨.
=

. . . . (١)

= ولفيلسوف اللوغوس مقولة أخرىٰ نقلها سكستوس يقول فيها إن الإنسان له أداتان لمعرفة الحقيقة، الحس والعقل.

ومع هذه الشذرات لا ينبغي أن نطالب هيراقليط بأن يصوغ مبحث المعرفة وفق مراتب الترتيب الأبستمولوجي، بل يكفي أنه صاغها وفق مرتبته الخاصة في بناء التفلسف، وفي سياق بحثه عن كنه الوجود، بل لو طالبناه بالقول بنظرية المعرفة حسب عرفها الجديد لتعسفنا الرأي وطالبناه بما لا يسمحه زمانه.

وفكرة التقليل من الإدراك الحسي ونسبيته عند هيرقليطس ستصبح لاحقًا مستندًا للفلسفة الشكية، بل حتىٰ الفلسفات العقلية الوثوقية ستنتهج هذا المنهج من التشكيك في الانطباعات الحسية، من أجل توكيد القيمة الإدراكية للعقل، وعليه لا يكون هيراقليط قائلًا بنظرية المعرفة بنموذجها الجديد، ولا ينتفي البحث في أسس المعرفة وفق معطيات زمانه.

هيراقليط فيلسوف اللوغوس، الطيب بوعزة، نماء، ص ٢٢٣، وص٢٢٨، وص٢٣٩.

وهو يقول بوحدة الوجود، مثل فلاسفة ملطية، ويمتاز بشعوره القوي بالتغير.

(١) مع إجادة المؤلف لعرض فلسفة هيرقليطس من حيث الجملة حيث وصف النار أنها ليست المحسوسة إلا أنه في النهاية أدخل هيرقليطس ضمن الفلاسفة الطبيعيين! وأوله التأويل الأرسطي حيث إن النار هي العلة المادية حسب التأويل الأرسطي ولنقد هذه النظرة لابد من النظر بداية:

ما سمح لنا القول بأن هيرقليط عاش في زمن انشغال فلسفي خاص مخالف لما سبقه من فلاسفة ملطية، نجده مشتركًا بينه وبين معاصره كزينوفانون، ونعني به الاشتغال بالبحث عن قانون الوجود، ذلك الانشغال الذي نعتقد أنه كان محرك التفكير في تلك اللحظة الثقافية، وأن مبتدأه كان فكرة العدد الفيثاغورية، مع وجود إرهاص به في قانون التكاثف والتخلل الأنكسيمانسي.

وعليه أول ملحظ هو أن الاشتغال المعرفي عند هراقليط ليس مهمومًا بمبدأ الأصل -الأرخي- بقدر اهتمامه بقانون الوجود وكيفية سيرانه وهذا يجعل ضمه لفلاسفة ملطية علىٰ المستوىٰ المنهجي ليس صحيحًا.

انظر: هيراقليط فيلسوف اللوغوس، الطيب بوعزة، ص٩٢.

من خلال استقراء شذرات فلسفة هيراقليط يتضح أن الصيرورة التي اشتغل عليها هيراقليط كانت شاملة حيث يجعل الأنطولوجيا في صيرورة طبيعة تكوينها القائم علىٰ الاختلاف والتنازع وهو يشمل الجانب الفزيائي الكوني والإنساني، لكن هل هذا ينفي وجود ثابت في فلسفة هيراقليط؟

لا ينفيه بل ثمة ثابتان أساسيان في الوجود حسب أطروحة هراقليط هما: اللوغوس، والنار.

انظر: هيراقليط فيلسوف اللوغوس، الطيب بوعزة، نماء، ص ١٢٥.

هنا نجد مفهومين هما النار واللوغوس، أما فيما يخص النار فنظرة هراقليط ليست علىٰ المعنىٰ الأسطقسي المادي بل النظرة مجرد بيان لمراتب الصيرورة الواقعة فيه؛ فالنار عنده تُعبر عن حقيقة أنطولوجية لا كأسطقس يتحول كَيْفِيًّا، فيتشكل بتحوله بفعل تحول الأشياء. =

والآن يجدر بنا أن نستخلص أثر هؤلاء الطبيعيين الأوَّلين في الفلسفة؛ إذ إنَّه من البديهىٰ أنَّ تاريخ الفلسفة لا يُعنىٰ بهم وبغيرهم من القدماء لآرائهم الطبيعيَّة، وقد قُضي عليها قضاء مبرمًا، بل لآرائهم الفلسفيَّة، وللآراء الفلسفيَّة قيمة باقية علىٰ مرِّ الزمان، فهم:

- أوَّلًا: يعدلون بالمرة عن تفسير العالم بالرواية عن الآلهة وبتأليه القوىٰ الطبيعيَّة، وينظرون إلىٰ الموجودات نظرة واقعيَّة، ويحاولون الاستقراء والبرهنة وتفسير

= إذا كان التحول علىٰ مستوىٰ النار ليس علىٰ مستوىٰ الكيف فهذا يقرب من قول الأستاذ يوسف كرم أن هناك ثابتًا في فلسفة هراقليط لكن هذا الثابت ليس هو الجوهر كما يقول الأستاذ بل النار حيث تتحول كميًا، وأهم شذرة تحتوي هذا التغير علىٰ مستوىٰ الكم لا الكيف هي شذرة كليمون الإسكندري حيث يقول في هيراقليط: تحولات النار: في البداية البحر ثم نصف البحر أرض ونصف بريستير.
ولفظ البريستير يعني البخار الذي علىٰ شكل أعاصير محايثة الناري، وعليه حسب فعل الصيرورة التي تحول النار كميًا يبدأ الأمر في البحر ثم الأرض وبعده التراب صعودًا إلىٰ النار ثم يعيد كرته حسب فعل الصيرورة، وبهذا أيضًا يفترق فيلسوف أفسوس عن فلاسفة ملطية بأنه لم يجعل التغير علىٰ مستوىٰ الكيف مثلهم بل تغير النار واحد علىٰ المستوىٰ الكمي.
انظر: هيراقليط فيلسوف اللوغوس، الطيب بوعزة، نماء، ص ١٣٧ الىٰ ١٣٩ ، و١٤٤ الىٰ ١٤٦.
المصطلح الثاني في فلسفة هراقليط هو اللوغوس، وهذا المصطلح من الناحية الدلالية متنوع جدًا فنجد أن اللوغوس وارد في الشذرات التي تنقل معنىٰ اللوغوس بخمس دلالات هي: الكلمة والعقل والكوسموس والقانون والإله.
فالكلمة نراها حاضرة في نقل سكستوس أمبيريقوس وهيبوليت، واللوغوس بمعنىٰ العقل نجده عند سكستوس أمبيريقوس أيضًا، واللوغوس كدال علىٰ معنىٰ القانون نجده عند ماركوس أريليوس، والكوسموس في شذرة كليمون الإسكندري، وأما الدلالة اللاهوتية فنراها في شذرة سطوبي.
انظر: فيلسوف اللوغوس، الطيب بوعزة، نماء، ص٢٠٧ إلىٰ ٢١٠.
فهل هذه الشذرات المتنوعة الدلالة لابد من أخذ بعضها دون بعض أم أنها مكمن استغلال الغموض والرمزية الغارقة في فلسفته؟ ، وهنا يطرح الطيب بوعزة نظرية خاصة في تحديد معنىٰ اللوغوس، فهذا التعدد ليس تعدد تناقض بل تعدد هو تركيب دلالي لمعنىٰ عميق لا يمكن فهمه دون مدخول منهجي ديني، وبهذا يستجمع بوعزة الدلالات ويتجنب التفسيرات الجزئية، فليس المنهج الموصل لمعناه هو المنهج الاجتزائي، الذي انساق فيها جمهور الباحثين، فتساءلوا أيّ دلالة من الدلالات ينبغي أخذها؟ بل السؤال الصحيح هو كيف نأخذ تلك الدلالات جميعها؟ مع البحث عن النظرية ليس فقط لاحتوائها كلها، بل أيضًا تفهم سبب تعددها.

الموجودات بفاعليَّة بعضها في بعض، وهذه خُطوة كبرىٰ وَضعت أُسس العلم بالمعنىٰ الذي نفهمه.

- ثانيًا: هم يعتقدون بوحدة الوجود، أي: بمادة ثابتة غير حادثة، ولا مندثرة، ويتصوَّرون هذه المادة حاصلة علىٰ قوَّة حيويَّة باطنة -وإن لم تظهر دائمًا- تدفعها إلىٰ التطوُّرِ علىٰ نحو آليّ -أي: بمجرد اجتماع أجزائها وافتراقها، أو تخلخلها وتكاثفها- دون عِلَّة فاعليَّة متمايزة، فدُعوا: «هيلوزويست»، أي: أصحاب المادة الحية، تتكوَّن منها الموجودات وتنحلُّ إليها، ثم إلىٰ غير نهاية.

وما المذهب المادي الحديث إلَّا هذا المذهب القديم، لا اختلاف بينهما إلَّا في الشواهد العلميَّة[1].

- ثالثًا: هم يُمهِّدون لنظريَّة العناصر الأربعة التي سنصادفها بعد حين، والتي ستظلُّ سائدة إلىٰ أن يُبطلها «لافوزابيه» في القرن الثامن عشر، فإنَّهم يعتبرونها القُوىٰ الكُبرىٰ في الطبيعة، أو المظاهر الكبرىٰ للمادة المتحركة المتحوِّلة باستمرار.

(١) هذه القراءة المادية للفلسفة المالطية كانت نتيجة إخضاع الفلسفة الماقبل سقراطية للمنظور التأريخي القائم علىٰ محورية مفهوم العلة، مما يجعل صورة هذه الفلسفات علىٰ يد أرسطو ترد منقوصة ومختزلة في مبدأ العلة المادية، فهذه النظرة الأرسطية ومَن تأثر بها من مؤرخي الفلسفة أمثال شيشرون، وديوجين اللايرسي وثيوفراسطوس تنظر بوصف الفلسفات ما قبل سقراطية علىٰ أنها محاولات بدائية للتفكير الفلسفي، الذي لم يشهد نضجه إلا مع الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون وأرسطو).
انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية ولحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء، ص ١٥١، وص٢٨٨.

ثانيًا: الفيثاغوريُّون

بينما كان الأيونيُّون يضعون العلم الطبيعي علىٰ النحوِ الذي تقدَّم كان فيثاغورس[1] (٥٨٢-٤٩٧) وتلاميذه يضعون العلوم الرياضيَّة في إيطاليا الجنوبيَّة «أو اليونان الكبرىٰ» -علىٰ حدِّ تسمية الرومان لهذه المنطقة العامرة بالمهاجرين من اليونان-، جاءها فيثاغورس من «ساموس» مسقط رأسه، وكانت جزيرة أيونيَّة مشهورة ببحريتها وتجارتها وتقدُّم الفنون فيها، أو جاءها بعد أن جال أنحاء الشرق في طلب العلم، وهذا هو الأرجح.

كان رياضيًّا بارعًا، كما كان قوي العاطفة الدينية، فجمع بين العلم والدين، وأسَّس جمعيَّة دينيَّة علميَّة مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب علىٰ السَّواء، ونظَّمها تنظيمًا دقيقًا بقانون ينصُّ علىٰ المأكل والملبس، والصلاة والترتيل، والدرس والرياضة البدنيَّة، كما كان مقتنعًا بأنَّ العلم وسيلة فعَّالة لتهذيب الأخلاق وتطهير النفس، فجعل منه رياضة دينيَّة إلىٰ جانب الشعائر، ووجَّه تلاميذه هذه الوجهة؛ فاشتغلوا بالرياضيَّات والفلك والموسيقىٰ وبالطب أيضًا.

ويُقال: إنَّه كان يُحرِّم أكل الحيوان وبعض النبات، ويفرض علىٰ أتباعه كتمان

---

(١) في بداية الكلام عن فيثاغور شكك الكثير في وجوده من حيث الأصل حيث إن القدماء بالغوا في أسطرة شخصية فيثاغور، ولكن هذه الأسطرة ليست لازمة في نفي الشخص نفسه أو تهميش فكره لعدة أسباب:
١- أن الثقافة الإغريقية كانت تُؤسطر أبطالها ونسبت أساطير لطاليس وغيره.
٢- أن الأسطرة تكون مدخلًا منهجيًا لتجاوزها وتبين تميز وقيمة الشخصية المؤسطرة الاستثنائية لا الأسطورية.
٣- أن المعني في تأريخ الفلسفة ليس وجود الشخص البيولوجي وإنما وجود الشخصية المعرفية، وفيثاغور صاحب وجود فعلي في تاريخ الفكر، إذ تنتسب إليه مدرسة وينبثق عنه تيار؛ ففي هذا الشخص المعرفي ينبغي أن نُعمل منظار النظر لمعرفة الملامح الفكرية المنسوبة إليه.
انظر: فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء، ص٥١وص٨٩.

تعاليم المدرسة، الديني منها والعلمي[١].

وممَّا يُذكر: أنَّه هو الذي وضع لفظة «فلسفة»؛ إذ قال: «لست حكيمًا؛ فإنَّ الحكمة لا تُضاف لغير الآلهة، وما أنا إلَّا «فيلسوف»، أي: محب للحكمة».

وهو الذي برهن علىٰ أنَّ قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتيَّة، فبيَّن أنَّ الأنغام تقوم خصائصها بنسبة عدديَّة ويترجم عنها بالأرقام، وبذا وضع الموسيقىٰ في صورة علم مضبوط بإدخال الحساب عليها، ويذكر له غير ذلك[٢]، وكان من اشتغاله وتلاميذه بالأعداد والأشكال والحركات والأصوات أن اتجهت عقولهم إلىٰ ما في العالم من نظام وتناسب، فرأوا أنَّ هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب. وقالوا: «إنَّ مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو إنَّ الموجودات أعداد وإنَّ العالم عدد ونغم»، وذلك ملخص مذهبهم[٣] [٤].

---

(١) وكانت مدرسة فيثاغورس مدرسة أرستقراطية شيوعية، وانحاز أتباعها إلىٰ الأشراف مما أثار عليهم عامة الشعب، وانتهت مدرستهم حرقًا، وقتل منهم من قتل، وأخرج من بقي.

(٢) ولعل هذه المدرسة أول من قسم الأعداد إلىٰ فردية وزوجية، وصماء غير قابلة للقسمة، وأخرىٰ قابلة للقسمة.

(٣) فكل فلسفة الفيثاغوريين تقوم علىٰ موضوع العدد والروح، والنفس هي النغم، ذلك أن الحي مركب من كَيْفِيّات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنغم توافق الأضداد وتناسبها بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه، لكن الفيثاغورية تؤمن بالخلود.

(٤) الموسيقىٰ عند الفيثاغورية جزء من كينونة الوجود بمختلف أنماطه ومستوياته فالعالم -باختزال فيثاغوري- عدد ونغم هي من أعطت الفيثاغورية الحدس بقدرة الرياضيات علىٰ تفسير الوجود فكيف ذلك؟
عن طريق ظاهرة تكميم الصوت من خلال العدد، أي: استطاعة قياس الصوت وضبطه عدديًا، ومع هذه التجربة القياسية للصوت مع الفيثاغورية كانت أول عملية عقلية للوصول بين الفيزياء والرياضيات، بين الوجود الفيزيقي والعدد. فالموسيقىٰ المختلفة .. التي كانت تبدو غير قابلة للتفسير صارت الآن مربوطة بعلاقات عددية واضحة ودقيقة.
ما دلالة ذلك؟
دلالته أن إمكانية قياس الصوت في العدد الرياضي كانت حافزًا لأنْ ينتقل الفيثاغوري بأداة العدد تلك إلىٰ أبعاد وكينونات وجودية أخرىٰ، إذما دام الصوت الذي في الظاهر كينونة متفلتة الإمساك، اقتدر العدد علىٰ ضبطه وعقلنته حسابيًا، فليس ثمة ظاهرة وجودية أخرىٰ تستعصي علىٰ الاستدخال ضمن تجاويف الأرقام. =

ومعناه: أنَّهم أسقطوا من الأجسام الطبيعيَّة خصائصها التي تبدو للحواس، ولم

= إذًا العلاقة بين النغم -الموسيقىٰ- وبين العدد تتخطىٰ علاقة الملاحظة إلىٰ التفعيل والإجراء؛ فالعدد أداة منهجية بل وأداة لاهوتية.

انظر: فيثاغور الفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء من ص١٩٥ ص إلىٰ ٢٠٣.

في إثبات وصل فيثاغور مع الحضارة السابقة وإثبات لاهوتية العدد.

في نص لديودور الصقلي يقول:

إذا كان فيثاغور قد اكتشف قسمًا من مسائله الهندسية، فإنه جاء بالأحرىٰ من مصر، فكان أول من أدخلها لليونان.

ومن خلال الحفريات (الأركولوجية) ثبت أن الحضارة المصرية طورت من المعرفة الهندسية وكان لها أداة لضبط قياس مساحة الأراضي، لحاجتها إلىٰ تعين معالم وحدود الملكيات الزراعية، بعد تلفها بفعل فيضان نهر النيل، وكانت هذه الأداة عبارة عن حبل فيه ثلاث عشرة عقدة، تمكن بها المصريون من تجاوز إشكال قياس المساحة.

والملفت للنظر أن من خلال استعمال ذلك الحبل يتبين أن المصريين توصلوا إلىٰ ضبط نظام المثلث قائم الزاوية، أي: إنه كان لهم إدراك لحالة من حالات المبرهنة المنسوبة إلىٰ فيثاغور شخصيًا، وهي المبرهنة ذاتها التي كشفت الحفريات أن الرياضيات البابلية كانت هي أيضًا علىٰ معرفة بها من أزيد من أربعة آلاف سنة.

انظر: فيثاغور الفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء من ص٢٠١ ص إلىٰ ٢٠٣، إلىٰ لاهوتية العدد.

نظرة الفلسفة الفيثاغورية إلىٰ الأعداد قائمة علىٰ نوعي الفردي والزوجي المنضبطين من ناحية الكم، وهنا مع اكتشاف العدد الأصم والذي هو الجذر التربيعي للعدد ٢ ظهر أنه عدد لا متناهٍ = أي: لا يمكن ضبطه كميًا! وهذا الاكتشاف لم يحمل الوعي الفيثاغوري استبطانه ضمن بنيته؛ حيث إن الفلسفة الفيثاغورية لا تقبل إلا العدد المحدد الكمية، أما إدخال العدد الأصم فهو يزلزل البنية من أساسها، ولأن الكم هو وحده القادر علىٰ الانسجام مع العقيدة الفيثاغورية النازعة إلىٰ تأسيس رؤيتها للوجود علىٰ أساس العدد والنغم أي: علىٰ أساس الانسجام والمعقولية إذ بإدخال العدد الأصم فإن معقولية الرياضيات ستختل.

كيف نفهم هذا الرفض؟

لا ينبغي تعليل الرفض بمعزل عن اللاهوت والرياضيات، فعدم إدخال العدد الأصم لا يمكن تفسيره رياضيًا بوصفه كمًّا غير محدود الهوية، إذ ليس ثمة مانع لوجوده -وقد وجد- من منظور رياضي، بل المانع من وجوده مانع ديني يتعلق بقداسة مفهوم العدد كممكن للمعقولية بحسب الرؤية الفيثاغورية، ومن ثم وجب في نظرها أن يفصح العدد عن هويته الرقمية.

انظر: فيثاغور الفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء من ص٢٣٢ إلىٰ٢٣٤، وص ٢٥١ الىٰ ص٢٥٢. =

يحتفظوا إلَّا بما فيها من تناسب ونظام يُعبِّر عنهما بأرقام فكانوا الواضعين الحقيقيين للمذهب الآلي في هيئته النهائيَّة، كما ستجده عند ديموقريطس، أو للعلم الطبيعي الرياضي المعروف في العصر الحديث.

أليس فريق من العلماء المعاصرين يردُّون الأشياء وخصائصها إلىٰ «مراكز قوة» يُسمونها إلكترونات تختلف عددًا ونسبة بعضها إلىٰ بعض، فيتألَّف منها أجسام مختلفة، وتنتج عنها ظواهر مختلفة؟

هذا من الوجهة العلميَّة.

أما من الوجهة الدينيَّة: فكانت لهم معتقدات، أهمُّها: أنَّ النفس بعد الموت تهبط إلىٰ «الجحيم»، فتتطهر بالعذاب، ثم تعود إلىٰ الأرض فتحلُّ جسمًا بشريًا، أو حيوانيًا، أو نباتيًا، ولا تزال متردِّدة بين الأرض والجحيم حتىٰ يتمَّ تطهيرُها[1].

= ومن دلالة لاهوتية العدد عند فيثاغور أن العدد الأصل عنده هو الواحد (المونادا)، الذي صدرت عنه الكائنات هذا القول يجيب صراحة عن السؤال الأنطولوجي المتعلق بأصل العالم، ومن الذين أجادوا في التعبير عن العدد عند الفيثاغوريين (ريتر) حيث قال: إن نظرية العدد عند الفيثاغوريين لا تعني شيئًا غير أن كل الأشياء يصدر من الواحد الأول، أي: الكائن الذي يسمونه الله وهو كما يقول فيلولاس -من أشهر الفيثاغوريين- إن الله يشمل كل شيء ويدبر كل شيء.

انظر: فيثاغور الفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء ص٢٧٠، وص٢٧٥. وآخر الدلائل علىٰ لاهوتية العدد عند الفيثاغوريين هو اختراعهم كوكبًا فوق الكواكب التسعة وهو الأرض المضادة ليكتمل لهم وجود الأجسام السماوية بالعدد عشرة -وهو عدد مقدس- حسب التعليل الأرسطي.

انظر: فيثاغور الفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، الطيب بوعزة، نماء ص٢٩٥.

بهذه الملاحظ نستطيع القول إن القراءة الواصلة بين الإغريق والحضارات السابقة مع استحضار البعد الديني تفتح لنا نظرات تأولية أمتن من الناحية المنهجية ومن الناحية التفسيرية للفلسفة الفيثاغورية.

(١) النفس هي مادة لطيفة عند الفيثاغوريين، وهي في حركة دائمة كالكائنات العليا، والنفس هي انسجام أو عدد يتحرك من ذاته، كما أنها سجينة الجسد، والتحرر منه لا يكون إلا بالموت، والنفس تظل مترددة بين الأرض والجحيم حتىٰ يتم تطهيرها، ومن الغرائب أن فيثاغور كان يدعي أنه متجسد للمرة الخامسة! وتنقسم النفس لدىٰ فيثاغور إلىٰ ثلاثة: الشعور، واللقانة، والعقل، فالأول: مركزه القلب، والآخران: مركزهما المخ، والأول والثاني من صفات الحيوان والإنسان، بخلاف العقل فإنه مختص بالإنسان، وهو خالد لا يفنىٰ.

وفيثاغورس أوَّل من قال بالتقمُّص أو التناسخ في اليونان، وعنده أن أزمنة التقمص قد حدَّدها الآلهة، فليس لنا -ونحن رَعِيَّتهم- أن نُخالف النظام الذي وضعوه بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية لهم[1]!

وكان للفيثاغوريين آداب سامية، وفيهم تقوىٰ صحيحة، ويمكن القول بأنَّهم هم الذين وجَّهوا الفلسفة اليونانيَّة وجهتها العقليَّة والروحيَّة[2] التي ستبدو أوضح علىٰ أيدي سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وما زالوا يُؤثِّرون فيها إلىٰ القرن الرابع بعد الميلاد[3].

---

(١) والغاية من التناسخ الطهارة التامة، وتحقيق السعادة الدائمة.

(٢) فالإنسان عندهم جسد وروح، والروح هي المفضلة، لذلك احتقروا الجسد، وكبحوا الشهوات، ووقروا النفس، فكانت لهم صوفية هي أشبه بالصوفية الشرقية.
ورأوا كذلك أن الوحدة مصدر للخير، وأن الثنائية مصدر الشر.

(٣) وقد أثرت نظرية العدد الفيثاغورية في عصرها وغير عصرها في ميادين الفلسفة، والحساب، والهندسة، والموسيقىٰ، والفلك.
انظر: دراسات في الفلسفة اليونانية: (١/ ١٠٤).
ويمكننا تلخيص إنجازات المدرسة الفيثاغورية في التالي:
١- أنها نحلة دينية عملية.
٢- أنها مذهب فلسفي يعتبر المحاولة الأولىٰ لفهم العالم بعيدًا عن المادة عن الآيونيين.
٣- أنها مدرسة علمية اهتمت بالرياضيات والموسيقىٰ والفلك والطب، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، بل وضعت مصطلحات هندسية.
٤- أنها جمعية سياسية تهدف إلىٰ إقرار النظام في المدينة علىٰ أيدي الفلاسفة.

ثالثًا: الأيليُّون

في ذلك العصر أيضًا، وفي إيطاليا الجنوبيَّة، ظهرت نزعة ثالثة في «مدينة إيليا» (علىٰ الشاطئ الغربي)، مُؤدَّاها: «أنَّ العالـم موجود واحد، لا بالمعنىٰ الذي أراده الطبيعيُّون حين فرضوا موجودًا واحدًا (ماء، أو هواء، أو نارًا)، واستخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة، بل بمعنىٰ أنَّ العالـم طبيعة واحدة ساكنة»، فأصحاب هذه النزعة يُنكرون الكثرة والحركة[1].

- وأوَّلُهم: أكسانوفان (٥٧٠-٤٨٠) الذي جاء إيليا من أيونية، وكان شاعرًا حكيمًا حُرَّ الفكر، وممَّا بقيٰ لنا من شِعره قطعة يشدِّد فيها النكير علىٰ هوميروس وهزيود لوصفهما الآلهة «بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة»، ويُعلن: «أنَّه لا يُوجد غير إله واحد ليس مُركَّبًا علىٰ هيئتنا، ولا مفكرًا مثل تفكيرنا، ولا مُتحرِّكًا، ولكنَّه ثابت، كلُّه بصر، وكلُّه فكر، وكلُّه سمع، يُحرِّك الكُلَّ بقوَّةِ عقله وبلا عناء»[2].

---

(١) فهو وجود مطلق يهدي إليه العقل.

(٢) تعتبر النظرة التوحيدية هي المتداولة في المتن التاريخي المتحدث عن أكسانوفان، لكن الأمر ليس بهذا الوضوح؛ حيث يرد عنه القول بتعدد الآلهة وقول بالتوحيد وقول في نفي إمكانية المعرفة الإلهية من الأساس (فما الحل لهذا التناقض؟)

يقترح الطيب بوعزة لحل هذه الإشكال استحضار أطروحة كيرن وهي بأن ثمة صيرورة في تطور فكر كزينوفان في نظرته للألوهية، فما الذي يدل علىٰ هذا التطور في فكر فيلسوفنا:

١- أن من المحتمل جدًا أن كزينوفان لم يكتب متنًا موحد الأوصال -كما قال ييجر-، وأن شذراته كانت في الأصل نصوصًا متفرقة، ولم تكن مضمومة في متن موضوع خصيصًا ككتاب، وباعتماد هذه الإشارة يكون الاحتمال الراجح هو أن تلك الشذرات أقوال شعرية قرظها كزينوفان في مناسبات متفرقة ومتباعدة زمانيًا، مما يسوغ اختلافها في المواقف التي عبرت عنها ويسوغ تطورها.

٢- ومع الاحتراس المنهجي الشديد يمكن بناء نظرية لدمج هذه الآراء التي لا يمكن الجمع بينها -حيث ثبت عن أكسانوفان القول بالتعدد صراحة والقول بالتوحيد صراحة أيضًا- بأن نقول إن الشذرة التي يمكن أن يستفاد منها تعدد الآلهة، أنها تنتمي إلىٰ لحظة مبكرة من تطوره الفكري، أي: في بدء تجواله =

غير أنَّ أرسطو يذكر: «أنَّ أكسانوفان نظر إلىٰ مجموع العالم وقال إنَّ الأشياء

= كمنشد يُسمع الناس قصائد هوميروس وهزيود. وترتيب هذه اللحظة في البداية مسوغ وأكثر رجوحًا من ترتيبها لاحقًا؛ حيث إن المحتمل هو أن يبدأ المرء بأخذ الفكر السائد وتلقيه قبل التنبه إلىٰ نقائصه وإعمال الوعي النقدي فيه. (فهذا مسوغ منهجي معتبر لقدرة هذه الفرضية علىٰ استنطاق وحل هذا التناقض).

٣- ثم ننتقل للمرحلة الثانية -حسب فرضية الطيب بوعزة في حل الإشكال- وهي مرحلة الشك، حيث معاينته لمحتوياته الحافلة بالقيم الأنثروبومورفية السافلة، أسلمته الىٰ حالة الشك الاعتقادي. وهي الحالة التي يتناغم معها قوله بنسبية المعرفة الثيولوجية. والذي يؤكد هذا الموقف أن تعبيره عن النسبية حاصل في الشذرة الثامنة عشرة، حيث استعمل لفظ الآلهة بالجمع لا بالإفراد، لنتأمل:

لم توح الآلهة للبشر، في البداية، بكل الأمور الغيبية، ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم سيصلون إلىٰ الأفضل.

ومما يعزز هذه المرحلة الثانية أن نقد أكسانوفان انصب علىٰ الصورة الأخلاقية للآلهة فهي تنظر للآلهة بنظرة القيم لا من خلال مبحث التوحيد والتعدد.

٤- ثم المرحلة الأخيرة وهي التوحيد ما يرجحها: هو أن الصورة الأخيرة التي تبقت من ملامح كزينوفان، فاشتهر بها عند أوائل الفلاسفة وقدماء الدوكسوغرافيين هي أنه القائل بالتوحيد. وهذا الاشتهار مستمسك مهم لتعزيز هذا الترتيب. حيث إن موضعته كفيلسوف موحد، مؤسس للنزعة الفلسفية الإيلية من قبل أفلاطون وأرسطو، توكيد علىٰ حضوره بفكرة التوحيد. إذ إن أهم فكرة يتمحور حولها الفعل الفلسفي الإيلي هي توكيد فكرة الوحدة المطلقة النافية لكل تعدد.

وهذه الفرضية في محاولات التحليل النقدي وفك التناقض حين تعذر الجمع، فليست قولًا جازمًا بل هي محاولة للمساعدة في بناء فكرة تقترب من هذا الفيلسوف.

وفي توسيع النظرة لجينولوجيا نشوء فلسفات الوحدة والباحثة عن إبطال التغير يبدو أن الموت، في السرد الهوميري، فكرة مخيفة (انظر خطاب أخيل لأدويسيوس حيث يوصيه بأن لا يتحدث عن الموت إلا برفق) ويمكن أن نذهب في التأمل إلىٰ حد بعيد فنقول لعل حضور فكرة الزوال في الذهنية والنفسية اليونانية من بين الأسباب الحافزة لأن يبدأ التفكير الفلسفي في البحث عن الثابت وراء التغيير، فيصير الموت مجرد فناء للجزء أما السر الأنطولوجي فهو ثابت وخالد وأزلي (الماء عند طاليس، الأبيرون عند أنكسيمندر، الهواء عند انكسيمنس، والروح عند أفلاطون).

انظر: الفلسفة اليونانية، الماقبل سقراطية، الفلسفة الملطية ولحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء ص١٣٥.

ونوسع النظرة قليلًا فنقول: أتت المدرسة الأيلية لا لتبحث عن الثابت من خلال المتغير، بل بإلغاء المتغير رأسًا كما سيصل إلىٰ منتهاه مع حجج زينون الأيلي.

جميعًا عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ثم لم يقل شيئًا واضحًا»[1].

لذلك يُعتبر بارمنيدس[2] (٥٤٠-٤٨٠) - وإن كان قد أخذ عنه= المُؤسّس الحقيقيَّ للمدرسة الإيليَّة.

ذهب إلىٰ أنَّ المعرفة نوعان: «يقينية» وهي عقليَّة ثابتة، و«ظنيَّة[3]» وهي حِسِّيَّة

---

(١) عدم الوضوح الذي يقصده أرسطو هنا هل هذا الواحد مادي أم صوري؟ وهذا له متعلق مباشر في القول بوحدة الوجود عند أكسانوفان، نعم هناك عديد من كبار الباحثين المتخصصين في الفلسفة ما قبل السقراطية، مثل جب منسفيلد وكيرك كيرك رفضوا نسبة القول بوحدة الوجود عند أكسانوفان بناء علىٰ قوله إن الإله يحرك الكون بفكره وأن الإله دائري.!

والحل الذي يطرحه الطيب أن مفهوم الدائرة وجد عند من قال بأن الفلسفة الكزينوفانية تقدم الإله بتوصيفه كدائرة، فهذا لا يستلزم بالضرورة صورته الشكلية تلك. حيث يمكن فهم الدائرية هنا بمدلول رمزي، باعتبار أنها الشكل المقدس لا الشكل المتعين. ومن ثم فخلعها علىٰ الإله يفيد تقديسه لا تشكيله، وأصل ذلك أن الدائرة كانت تشكل علامة القدسية والتنزيه في الديانة الإغريقية.

وللخروج من استشكال أن الإله يحرك الكون فكيف يكون بينهما وحدة؟! يجيب الطيب بأنه كما يمكن تأويل فعل التحريك بمدلول المحايثة، علىٰ نحو شبيه بمحايثة النفس للجسد. وهو التأويل الذي يعتمده جومبرز، حيث قال بأن إله كزينوفان «طاقة رئيسة وواحدة داخل الكل، ومتحكمة فيه كالروح في الجسد».

(٢) لم يحتف أفلاطون بفيلسوف مثله واستقبل في أثينا استقبالًا باذخًا؛ ويعلل الطيب بوعزة استقباله هو وتلميذه زينون إلىٰ طبيعة الأفكار التي يحملانها.

ويقصد بها بوعزة الأفكار المعرفية التي دفعته إلىٰ إنكار أظهر البداهات الحسية المعاشة، ومجاوزته لكل الفلسفات الأيونية، كيف لا يشتهر شخص يعلن علىٰ الملأ أن الوجود وحدة واحدة، لا تعدد فيه ولا أجزاء، ولا كثرة ولا تغير ولا حركة، ولا أمس ولا غد ...؟

وتعتبر كثير من المصادر الدوسكوغرافية أن برمنيد تتلمذ علىٰ أكسانوفان وعلىٰ التشابه الذي بينهما إلا أن هذا لا يصح لأن المفهوم الأساسي عند كل واحد منهما مختلف (فالواحد) عند أكسانوفان يرد بمدلول لاهوتي أم الواحد عند برمنيد فيرد بمدلول أنطولوجي.

(٣) أصل الإشكال هنا أن بارمنيدس قسم قصيدته إلىٰ فصلين مائزين، الأول: هو ما يعبر عن الحقيقة ومناطها العقل، والثاني: المعبر عن التخرص والحس، ولقول بارمنيد الشديد في نفي التغير والتكثر كان وجود هذا القسم الثاني في القصيدة محل استشكال تمت معاملته بطرق مختلفة:

١- أفلاطون تجاهل القسم الثاني كليًّا وكأنه ليس موجودًا وتفاعل مع القسم الأول فكان الحل عنده التجاهل.

٢- أرسطو ومن تبعه نعتوه بالتناقض وأنه لم يع لوضع هذا المتن والتعامل معه، ولكن هذا ليس =

مُتغيِّرة، والحقيقة الأولىٰ عند العقل هي «أنَّ الوجود موجود وأن شيئًا لا يُوجد ولن يوجد ما خلا الوجود»[1]، أي: إنَّ بارمنيدس تجاوز الظواهر الحسيَّة التي وقف عندها الأيونيُّون، والماهيَّات الرياضيَّة التي وقف عندها الفيثاغوريُّون، وبلغ إلىٰ الموضوع الأول للعقل، إلىٰ ما يُدركه العقل أولًا في الأشياء وهو أنَّها موجودة، فلما استخلص معنىٰ الوجود مُجرَّدًا من كُلِّ تعيين؛ نظَرَ فيه، فرأىٰ أنَّه واحد ثابت كامل، واعتبر كلَّ ما لا تتوافر فيه هذه الصفات -أي: الموجود المتغير- وهمًا وظنًّا من صنع الحواس، فهو وهيراقليطس علىٰ طرفي نقيض، ويمكن أن نعدَّه مُنشئ «ما بعد الطبيعة»، وعلىٰ

= صحيحًا؛ لأن بارمنيدس كان واعيًا لهذا الفاصل الذي وضعه حيث يقول حسب شذرة سكستوس أمبيريقوس: ولكن هنا أضع نهاية الخطاب الحق، أي: ما هو مفكر فيه وفق الحقيقة. لتستعلم الآن آراء الفانين. فأنصت الىٰ التسلسل المتناغم لأبياتي.

إذًا ما المخرج؟ يقدم الطيب بوعزة مخرجًا لهذا الإشكال؟ المخرج أن القسم الثاني من قصيدة برمنيد إيضاح لمحصول هيمنة الوعي الحسي في عالم العيش، واضطرار الفيلسوف إلىٰ الاعتراف به عمليًّا، وإن لم يعترف به فلسفيًّا. أي: إن الاعتراف به يتم في عالم الفعل لا في عالم النظر، (أي: إنه كان واعيًا لهذا المائز).

وقد أحسن الأستاذ يوسف كرم إذ وصفها بالقطعية والظنية؛ حيث إن المعرفة العقلية عند برمنيد هي الحقيقة وهي الواحد الذي لا حركة فيه ولا تعدد أم المبحث في الكسمولوجي، أي: في مبدأ الحياة وصيرورتها = حيث هي محاولة لبيان منتهىٰ القدرة الإدراكية الحسية، دون أن يزعم أن محصولها يقين وحقيقة؛ حيث إن نظريته المعرفية تنفي أن يكون الحس طريقا منهجيًا نحو الحقيقة.

(١) إطلالة سريعة علىٰ فلسفة بارمنيد المعقدة، الوحدة عنده تمنع الحركة والتعدد لزومًا، كيف تمنع الحركة من خلال لانهائية الزمن حيث مع إطلاقية الزمن لا وجود للحدوث أو الفناء فهنا تنتفي الحركة بنفي القبل والبعد، وكيف التعدد من خلال نهائية أخرىٰ قال بها بارميد واستشكلها أرسطو وعدها تناقضًا، لكن مقصود بارميد هنا بنهائية المكان وأنه متناهٍ فهل هذا يعني أنه محدود؟! القول بأنه محدود يضرب فكرة الوحدوية بمقتل؛ لأنه سيُحَدّ بغيره، إذًا ما الحل؟ المكان محدود لكنه واحد ليس خارجه شيء، وهذا التعليل بالواحدية ليهرب من التعدد.

وهنا إشكالية أخرىٰ حضرت عند فيلسوفنا وهي ثنائية الذات والموضوع؛ فهذه الفكرة تفرض ذاتًا مفكرة وموضوعًا مُفكرًا فيه = ثنائية تضرب الأساس الواحدي بمقتل، الحل؟ في مقولته المروية عند كليمون الإسكندري: «شيء واحد هو الفكر والوجود» ويعلق عليها الطيب بوعزة فيقول: إن الوجود يفكر، ومِن ثَم فليس فعل التفكير خارجًا عن الوجود ومتمايزًا عنه، حتىٰ تصح فكرة الثنائية أو وجود شرخ في مفهوم الوحدة المطلقة.

هذه إطلالة سريعة لواحدة من أعقد الفلسفات الإغريقية وأخطرها.

هذا وُفِّق مفكرو اليونان منذ العهد الأول إلىٰ وضع العلوم الثلاثة التي تتألَّف منها الفلسفة النظرية، وهيٰ: «العلم الطبيعي والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا»[١].

عجب الفيثاغوريُّون لهذا القول بالوحدة المطلقة والسكون المطلق وسخروا منه، فانبرىٰ لهم زينون الإيلي[٢] (٤٩٠-٤٣٠) تلميذ بارمنيدس، وألَّف كتابًا يُبيِّن فيه أنَّ لمذهبهم نتائج هي أدعىٰ للسخرية[٣]، وأشهر أقواله فيه تلك الحجج التي ركبها لبيان استحالة الحركة، وكلُّها قائمة علىٰ الحجة التالية:

يقول: إنَّ كُلَّ مقدار -مكانًا كان أو زمانًا- قابل للقسمة إلىٰ غير نهاية، وهذا صحيح، ولكنَّه يعني به كُلَّ مقدار منقسم بالفعل إلىٰ غير نهاية ومشتمل بالفعل علىٰ أجزاء غير متناهية، وهذا غلط يُرتَّب عليه: أنَّ الحركة ممتنعة لامتناع عبور اللَّانهاية، ويُمثِّل لذلك بقوله: «لو فرضنا أخيل البطل اليوناني -ذا القدمين الخفيفتين- يُسابق

---

(١) يعتبر بارمنيدس فيلسوف الوجود المحض. استحق بارمنيد هذا الوصف لأنه في اللحظة السابقة كان التفلسف ترقىٰ من التفكير في الفيزيس إلىٰ الكوسموس مع الفيثاغورية لتنتهي مع برمنيد إلىٰ لحظة ارتقاء ثالثة دفعت بالنظر الفلسفي إلىٰ موضوع جديد هو باللسان الإغريق «إيون» eon، أي: «الوجود»، فكان أول من أرسىٰ مفهومًا أنطولوجيًا-، وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية (كل موجود فهو موجود)، ومبدأ عدم التناقض، وقد أنكر ما تنقله إلينا الحواس، وأكد علىٰ الحد، وتجاوز عالم الظواهر الطبيعية، ومع ذلك فهو أب للمذهب المادي، إذ اعتقد أن الوجود المطلق هو الكون المادي، وأنه أزلي أبدي يكتفي بذاته، كما أنه أب للمذهب المثالي إذ اعتقد أن التعدد والصيرورة والموت سرابٌ خادع.

(٢) يختصر الطيب بوعزة وظيفة زينون في حيثية الدفاع عن فكرة أستاذه فليس هنا تأسيس لفعل وأفكار فلسفية صادمة وجديدة، بل جل ما فعله زينون هو الدفاع عن أفكار أستاذه بطريقة البرهان بالخلف، أي: بنقد ما يغايرهما؛ فقصر مهمته الفلسفية علىٰ نفي الكثرة وإبطال إمكان الحركة.

وهنا مَلْمَحٌ جديد وميزة حادثة لمدرسة أيلية، وهي التوزيع الجيد للأدوار؛ حيث كان اشتغالها اشتغال مدرسة واعية بقوامها الجمعي، إذ انتهجت عملًا يحتكم إلىٰ عقلية الفريق، بما يقتضيه ذلك من توزيع للمهام وتقاسم للاختصاصات. وهذا يعني أيضًا أن المدرسة لم تتطور معرفيًا، بعد برمنيد، حيث اقتصرت علىٰ الدفاع عن مشروع مؤسسها.

وهنا يحضر سؤال مهم: ما الحافز الذي شكل هذه التراتبية وإقدام التلميذ للدفاع عن أفكار أستاذه؟ الجواب يكمن في شدة النقد الذي وجه لهذه المدرسة فكانت مشغولة في الجدل ورد اعتراضات الخصوم عن التأصيل والإبداع في ابتكار الفلسفات الجديدة.

(٣) اعتبره أرسطو مؤسس علم الجدل.

سلحفاة متقدِّمة عليه مسافة قصيرة وأنَّهما يبدآن الحركة في وقت واحد، فإنَّ أخيل يضطر لقطع نصف تلك المسافة، ونصف النصف، وهكذا إلىٰ غير نهاية، فلا يُدرك السلحفاة![1]

وما تزال حججه موضع نظر عند بعض الفلاسفة والرياضيين[2].

وآخر رجال المدرسة مليسوس (٤٤٠-مجهول) الذي كان أمير البحر علىٰ «عمارة ساموس» في انتقاضها علىٰ أثينا، فانتصر علىٰ «عمارة بركليس»، وهو يُمثِّل المذهب الإيلي في أيونية، وله كتاب يدافع به عنه ضد الطبيعيين من مواطنيه[3].

---

(١) هناك إشكالات ومفارقات كثيرة في فهم وشرح هذه الحجج لكن بشكل مختصر:

١- أول هذه المفارقات التي تسمىٰ (التنصيف أو القسمة الثنائية Dichotomie) اعتمد شرحها علىٰ مفهوم الزمن، أي: بقطع مسافة بين س وص تحتاج إلىٰ قطع نصفها، وهذا النصف إلىٰ نصف وهكذا إلىٰ لانهاية، ولكن حيث يفيد أن حركة الجسم من موقع إلىٰ آخر، تستلزم قطع مقدار المسافة الفاصلة بينهما. والحال أن هذا المقدار قابل للقسمة إلىٰ نصف، ونصفها قابل بدوره إلىٰ القسمة الثنائية، وهكذا دواليك، ومن ثَم فالمسافة مكونة من مقادير جزئية لا نهائية. واجتياز مقادير لانهائية ممتنع، ومن ثم فالحركة ممتنعة أيضًا، بسبب لا تناهي القسمة الثنائية للمسافة (للمكان).

٢- استحضار أخيل في الحجة لم يكن تأسيًا لجدلية جديدة حيث إنها مجرد تحوير للمستند الذي قامت عليه الحجة الأولىٰ، لكن ما أراده زينون هو استفزاز الشعور الإغريقي باستحضار بطلهم أخيل ونسف صورته أمامهم.

٣- ومن الملاحظ المنهجية نقد أرسطو لزينون من خلال مفهوم القوة والفعل حيث إن زينون لم يفرق بتقسيمته هذه بين الزمان والمكان في القوة الذي يحصل فيه اللاتناهي وبين الوجود بالفعل الذي هو متناهٍ بالضرورة.

٤- ومن الملاحظ دقة ترجمة إسحاق بن حنين لمتن أرسطو الناقد لزينون.

٥- والملحظ الأخير أن حجج زينون ليست علىٰ درجة واحدة من القوة ففيها ما هو استفزاز للعقل العلمي علىٰ زمن طويل كحجة التنصيف وفيها ما هو من الضعف الشديد كحجة الملعب مما جعل بعض النقاد يقول إنها مجرد لهو!

(٢) بل إن تلك المغالطات (الحجج) أثرت علىٰ السفسطائيين، وكثير من براعتهم في الجدل راجعة إلىٰ المدرسة الإيلية.

ومع ذلك فإن تلك الحجج دعت لتحليل دقيق لمعاني الامتداد، والزمان، والمكان، والعدد، والحركة، واللانهاية، في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية.

(٣) يعتبر قيام فلسفة مليسوس ردًا علىٰ الفلسفة الذرية التي بدأ تبلورها مع لوقيبوس هي ما تمثله الفلسفة الذرية أيضًا حيث فسرت الحركة بتجزؤ الوجود إلىٰ وحدات ذرية صغيرة غير قابلة للتجزيء، ومفصولة =

. . . .

= عن بعضها بفراغ. ومعلوم أن مقولة الفراغ لم تكن حاضرة في تفكير برميند، مما جعل طرحها مع لوقيبوس مقرونة بنظرية التجزيء الذري، اعتراضًا جديدًا استلزم ردًا في مثل جدته. وهذا في تقديري ما جعل ميليسوس مضطرا إلىٰ تطوير الدليل الإيلي ليقتدر علىٰ مواجهة المستجد الفكري.

ولكن مليسوس يفترق عن زينون من حيث إنه أسس شيئًا جديدًا في الفلسفة وهو الامتداد اللانهائي فيها، أي: إنه أضاف إلىٰ فكرة لانهائية الوجود في الزمان، التي كانت البرمنيدية قد قالت بها، لا نهائيته في المكان ليسحب عن أساس الفلسفة الذرية مستندها، أي: مقولة الفراغ، التي هي الشرط الأنطولوجي للحركة. وهكذا صار مفهوم لانهائية الوجود المستمد من معنىٰ أزليته، يطرح في الفلسفة الميليسوسية بمدلول يجاوز المعنىٰ الزمني، إلىٰ معنىٰ جديد لم يسبق أن حدسه الفكر الإيلي.

رابعًا: الطبيعيُّون المتأخِّرون

هم ثلاثة متعاصرون، عالجوا المسألة الطبيعيَّة متأثِّرين بالفيثاغوريَّة والإيليَّة:

- أحدهم: أنبا دوقليس (٤٩٣-٤٣٣)، وقد نشأ في مدينة أغيريغنتا من أعمال صقليَّة، وهو القائل بالعناصر الأربعة: «الماء، والهواء، والنار، والتراب»، علىٰ أنَّها أصول تتكوَّن منها الأشياء، وتعود إليها، وهي ثابتة لا تتكوَّن ولا تفسد[1]، فكان أوَّل مَن اعتبر التراب مبدأً، وجمع بين الأصول الأربعة علىٰ قدم المساواة.

يُفسِّر الأشياء وكيفياتها: بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة، علىٰ نحو ما يَمزج المصوِّرُ الألوانَ، فيخرج صورًا شبيهة بالأشياء الحقيقيَّة.

ويذهب إلىٰ أنَّ هناك عِلَّةً لانضمام العناصر وانفصالها، فيقول بقوَّتَيْن كُبريَيْن، يُسميها: «المحبة، والكراهية»، فالمحبة: تعمل علىٰ الجمع بين الذرات المتشابهة، والكراهية[2]: تعمل علىٰ الفصل بينها، والأُولىٰ: عِلَّة ما في العالم من نظام وخير

---

(١) وأطلق عليها صفات لاهوتية حيث وصفها بأسماء لاهوتية (زوس، هيرا، أيدونيوس، نيستيز)، ووصفها بالخلود وأنها لا يلحقها فناء، وأنها لا تتغير كَيْفِيًا بل كميًا فقط وهذا يشير مجددًا إلىٰ ضعف التأريخ الذي يتخذه الأستاذ ومن تبعه علىٰ منهج التأريخ المركزي الفصلي.

(٢) هنا نستحضر نص الطيب بوعزة حين قال: إن الحضور الفلسفي لأنكسيمنس في تاريخ الفكر الإغريقي اللاحق له، لا ينبغي أن يلتمس في أفكاره فقط بل في منهجه، فإن أثر أنكسيمنس في اللاحق كان بسبب مقولته بالتكاثف والتخلل التي تراها تستعمل في وصف الصيرورة الطبيعية أحيانًا كثيرة دون إرجاع الفضل إليه.

انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل سقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، طيب بوعزة، نماء ص ٥٦٤.

فما علاقة هذا بهذه بفلسفة أنبادوقليس؟

العلاقة واضحة؛ وهي في تأثر أنبادوقليس بمنهج أنكسيمنس ومما يرجح هذا الاحتكاك المنهجي أن ديموقرايطس وهو من المدرسة نفسها تأثر بتصورات أنكسيمنس وسيمتد أثر أنكسيمنس إلىٰ أرسطو بمنهجيته الفريدة التي ذكرناها سابقًا، وهنا يعترف أرسطو بالعلة الفاعلة لهذا الفيلسوف وطبعًا مما قلناه -عن انكسيمندر- يكفي لتبيان غلط هذا الاختزال المعرفي الذي يفرضه أرسطو.

وجمال، والثانية: عِلَّة الاضطراب والشر والقبح، إلَّا أنَّه لا يُبيِّن إن كانت هاتان القوتان رُوحيَّتَيْن؛ فنسميهما: إلهَ الخير وإلهَ الشر»، أم طبيعيتين؛ فنسميهما: «التجاذب، والتنافر»!

وهو في تفسيره أصل الأحياء: يُصوِّر المحبة تفعل فعلًا آليًا والأحياء تتألَّف اتفاقًا من أعضاء تألَّفت اتفاقًا كذلك، فتبقىٰ التأليفات الصالحة للحياة وتنقرض غير الصالحة، فكأنَّه، مع وضعه عِلَّة مُستقلَّة عن المادة، لم يبلغ إلىٰ فكرة العِلَّة العاقلة، بل ترك الأمر فوضىٰ[1] بين المحبة والكراهية[2].

وإلىٰ جانب عنايته بالعلم الطبيعي -كالأيونيين- أشبه فيثاغورس[3] في قوة العاطفة الدينيَّة، والقول بالتناسخ، وبوجوب التطهير، والزهد، وتغليب العقل علىٰ الحواس، والمحبة علىٰ الكراهية، فأصابت دعوته نجاحًا كبيرًا حتىٰ أراد مواطنوه أن يتوِّجوه ملكًا علىٰ المدينة، فأبىٰ وآثر المعاونة علىٰ إقامة الديموقراطيَّة وتدعيم أصولها.

- وفيلسوف آخر هو ديموقريطس[4] (٤٧٠-٣٦١): اشتُهر بأنَّه صاحب مذهب

---

(١) لا وجود للفوضىٰ بهذا المعنىٰ بل يشير الدوكسوغرافي أيتيوس إلىٰ أن أمبدوقليس يرىٰ: أن ماهية الضرورة هي أنها العلة التي تدرك كيفية استعمال المبادئ والعناصر، والضرورة قانون إلهي يحكم مبدأ المحبة والكراهية، ومجددًا يحضر الاختزال الأرسطي للفلسفات القبل سقراطية.

(٢) ويرىٰ أن المحبة كانت هي المهيمنة، فكانت العناصر متحدة، ثم داخلتها الكراهية، فكان الانفصال، وهكذا فالصراع أبدي. في المحبة اعتباره تولد الأشياء، وفي الكراهية اندثارها.

(٣) وقد ذكر أنه درس مع الفيثاغوريين، لكنهم طردوه حينما أفشىٰ بعض عقائدهم السرية! (ومثل هذا قيل عن هيباس Hippase الذي قيل بأن مدرسة كروطونا -مدرسة الفيثاغوريين- حكمت عليه بالإعدام بسبب إفشائه سر العدد الأصم، وتم قتل أول مرتد فلسفي في تاريخ اللوغوس). انظر: فيثاغور والفيثاغوريين سحر الرياضيات وسر الوجود، طيب بوعزة، نماء ص ٢٣٥.

وبغض النظر عن صحة هذه القصص بحرفيتها فدلالتها واضحة وهو تزمت المدرسة الفيثاغورية واتخاذها مدرسة كمدارس الكهانة المصرية الغارقة في الأسرار وهذ ليس مستبعدًا عمن تتلمذ عندهم.

(٤) تجدر الإشارة إلىٰ اتصاله مع حضارات الشرق كما قال هو نفسه، وفي البحث عن أصول النظرية الذرية الذي تبناها فيلسوف أبديرا نجد بوسيدونيوس يثبت تاريخيًّا سبق ابتداع الفلسفة الهندية لنظرية الذرة مع الفيلسوف كانادا ومما يرجح (استفادة) ديموقريط من هذه الفلسفة النشاط الملاحي في اليونان من الناحية العامة وكثرة أسفاره كما قال عن نفسه وثبت سفره للهند لكن قيدنا هذا التواصل بالاستفادة؛ لأن فلسفة ديموقريط تختلف في بعض نواحيها عن فلسفة كانادا، وتجدر الإشارة إلىٰ تتلمذ أحد أهم السفسطائيين عليه وهو بروتاغورس.

الجوهر الفرد أو المذهب الذري[١]، ولد في «أبديرا» من أعمال «تراقية»، ورحل إلىٰ بلدان كثيرة، واستمع إلىٰ كثير من العلماء وألَّف موسوعة كُبرىٰ في أشتات العلوم والفنون، لم يصل إلينا منها سوىٰ شذرات متفرقة!

ولعلَّ الباعث له علىٰ تكوين مذهبه: ما لفت نظره من وجود ذرات ماديَّة هي غاية في الدِّقَّة، كالتي تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملوَّنة التي تذوب في الماء، والذرات الرائحيَّة التي تتصاعد مع الدخان أو الهواء وما لاحظه من أنَّ اللَّبِن والخشب يرشحُ منهما الزيت والماء، وأنَّ الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأنَّ الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبًا؛ فبَدَا له أنَّ في كل جسم مسامًّا خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها، وأنَّ كلَّ جسم مُؤلَّف من ذرات متلاصقة مختلفة شكلًا ومقدارًا، فيترك هذا الاختلاف خلاء بينها[٢].

وتصوَّر هذه الذرات دقيقة إلىٰ حدٍّ أنَّها لا تُحَسُّ، وإنَّما تُدرك بالعقل غير قابلة للقسمة مع تفاوتها في الحجم، خلوًا من الثقل[٣] ومن أيَّةِ كيفيَّة من تلك الكيفيَّات التي تبدو للحواس، كالحرارة والبرودة، والضوء، واللون والطعم، والرائحة، وإنَّما هي متجانسة أي: متشابهة بالطبيعة تمام التشابه وطبيعتها أنَّها امتدادٌ فحسب، لا تتمايز بغير الحجم والشكل، وهذه الذرات أو الجواهر الفردة مُتحرِّكة بذاتها، تتحرَّك في خلاء غير متناه، فتتقابل علىٰ أنحاء لا تُحصىٰ، وتتشابك بنتوءاتها؛ فتتألَّف في مجاميع هي الأجسام المنظورة، وتفترق بفعل الحركة أيضًا، فتنحل تلك الأجسام ليتألَّف غيرها وهكذا، وكلُّ اختلاف الأجسام وخصائصها يرجع إلىٰ اختلاف الجواهر

(١) يجدر بنا أن نشير أن النظرية الذرية باتت مستند الأشعرية الإسلامية، ولكنها النسخة المشوهة التي شوهتها الأفلاطونية المستحدثة، وليست نظرية ديمقريطس الأصلية.

(٢) هذا التعليل الذي علل به الأستاذ يوسف كرم ظهور الفلسفة الذرية متناقض، فبداية ينسب التعليل إلىٰ ملاحظة ديموقريط الذرات في الماء والضوء وبناء عليه أسس نظريته ثم يقول بعدها بفقرة أنها لا تحس ولا تشاهد!، ثم لقد أغفل اطلاع ديموقريط علىٰ الفلسفات التي قبلها، والتي حاول تجاوزها فوصفه للذرات وآلية اجتماعها في الفراغ كان تجاوزًا لإشكالة الفراغ التي طرحتها مدرسة إيلية، وعليه، فالقول إن ديموقريط جاء الحافز عنده من خلال ملاحظة ذرات الضوء = ضعيف والأرجح هو استفادته من الفلسفة الهندية وتوظيفها للقفز عن الفلسفات السابقة عنه.

(٣) في القول إن الذرة لا ثقل لها نظر، حيث يقول أرسطو: إن ذرة ديموقريط لها وزن وثقل ومما يرجح ذلك قول فيلسوف أبديرا نفسه حيث نعت الذرة بأن لها حجمًا، وعليه يتم التفاوت في الثقل والوزن.

المُؤلِّفة لها شكلًا ومقدارًا ووضعًا، أي: ترتيب بعضها من بعض؛ لذلك يقول ديموقريطس: «إنَّ الخصائص والكيفيات «اصطلاح» أي: نسبة حادثة من اجتماع الجواهر علىٰ نحو مُعيَّن في الأشياء والحواس، ويُفسِّر الإحساس والفكر بتوافر عدد الجواهر في أعضاء الحواس والقلب والمخ دون حاجة لشيء آخر، فهو قد مضىٰ بالمذهب الآليّ إلىٰ حدِّه الأقصىٰ وبينما كان الأيونيُّون وأنبادوقليس يَردُّون الأشياء إلىٰ مادة واحدة مُعيَّنة أو عِدَّة مواد مُعيَّنة كذلك، ردَّها هو إلىٰ الامتداد ليس غير، دون أيَّة كيفيَّة ودون أيَّة عِلَّة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية، أو باطنة فيها مثل التكاثف والتخلخل، بل اقتصر علىٰ الحركة، وجعلها ذاتيَّة للجوهر فكان أبا المذهب المادي وعلم الطبيعة الحديث».

- والفيلسوف الثالث أنكساغوراس[١] (٥٠٠-٤٢٨): جاء أثينا من أيونيَّه ومكث بها ثلاثين سنة، فكان أوَّل من تفلسف فيها، ويُمكن تعريف مذهبه بأنَّه مذهب «ذري» كذلك، إلَّا أنَّ الذرات عنده جواهر مُكيَّفة في أنفسها تجتمع في كُلِّ جسم بمقادير متفاوتة، فيتعيَّن لكلِّ جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عالَمًا لا متناهيًا يحوي الطبائع علىٰ اختلافها كُلًّا منها بمقدار، حداه إلىٰ هذا الرأي أمران:

- أحدهما: اعتقاده أنَّ الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا، فلا يُمكن تفسيرها بمادة واحدة، أو ببضع مواد.

- والأمر الثاني: اضطراره لتفسير تَحوُّلها بعضها إلىٰ بعض مع الاحتفاظ بتباينها. فمثلًا الخبز والماء ينميان جميع أجزاء البدن علىٰ السَّواء، من دم ولحم وعظم وشعر إلخ، فلا بُدَّ أنَّهما يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر، عظمية ولحمية ودموية إلخ، ولا يفهم التحوُّل بغير ذلك.

وهو يختلف عن ديموقريطس من جهة أخرىٰ: ذلك أنَّه يُنكر أن تكون الذرات مُتحرِّكة بذاتها، وأن تنتظم أجسامًا من تلقاء أنفسها، ويقول «بالعقل»[٢] عِلَّة للحركة

---

(١) حاول الجمع بين فلسفة الحركة والثبات، ومن الغريب أن هذا لم يذكر في (هذا) المتن للمؤلف.

(٢) وهو مفهوم النوس الذي هو العلة الفاعلة في الكون، ولأهمية هذا المفهوم جعل هيجل يقول: «هنا فقط يظهر شعاع من نور، حقًّا لقد كان ضعيفًا في تلك اللحظة، لكنه أظهر أن العقل اعترف به كمبدأ»*

* Hegel, Leçonssurl' histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, tome 1, Paris, 1971, p. 197.

والنظام، ويصفه بأنَّه «بسيط مفارق للطبائع كلِّها عليمٌ بكلِّ شيء، قديرٌ علىٰ كل شيء، متحرك بذاته، محرك لما عداه» ولكنَّه كان متأثِّرًا بالعلم الأيوني، فلما شرع يفصل تكوين الأشياء فسَّرها تفسيرًا آليًّا بالماء والهواء والنار، ولم يُبيِّن أثرَ «العقل» فيها.

وممَّا يُذكر من آرائه العلميَّة قولُه: إنَّ القمر أرض فيها جبال ووديان، وإنَّ الشمس والكواكب «أحجار ملتهبة»، وكان الأثينيون يعتقدون: «أنَّ كل ما هو سماوي فهو إلهي»، فاتهموه بالإلحاد فعاد إلىٰ وطنه. جمع إذن بين العلم الواقعي والنظر الفلسفي العميق، وسيثني عليه سقراط وأفلاطون وأرسطو لوضعه عِلَّة عاقلة لنظام العالم وحركته لأول مرَّة في تاريخ الفلسفة اليونانيَّة[1].

---

(١) ويمكننا أن نلخص النظرية الذرية بالآتي:

١- لوقيبوس أول من قرر هذه النظرية، ثم جاء ديمقريطس ليحكم صياغتها، ثم أبيقور، وبعده لوكريتيوس.

٢- ترجع أهميتها إلىٰ أنها أول تخطيط تصوري مَهَّدَ الطريقَ لدراسة العلم التجريبي.

٣- عنوان النظرية الرئيس «لا شيء يوجد مِنْ لا شيء، ولا شيء يصير إلىٰ لا شيء».

٤- العالم يتألف مما هو موجود، أي: الملاء أو الذرات، ومما هو غير موجود، أي: الخلاء أو الفراغ.

٥- الذرات والفراغ غير متناهيين، لكن أبيقور انفرد قائلًا بتناهي الذرات.

٦- الذرات التي لا تُرىٰ بالحس، ولا تنقسم وليست بذات لون، أو رائحة، أو طعم، أو حرَّارة، أو برودة.

٧- لا شيء غير الذرات والخلاء منذ الأزل ولا تتغير.

٨- كل شيء يفسر علىٰ أساس الذرات في مواضعها وترتيبها وأشكالها وأحجامها وحركاتها.

٩- وضع الذريون تفسيرات مختلفة لوجود العالم، وما فيه من أجسام، واعتقدوا بشمولية نظريتهم.

١٠- لم تلق النظرية الذرية قبولًا واسعًا في العالم القديم، لكنها نهضت في القرن السابع عشر مع مباحث جاسندي ونيوتن.

راجع: دراسات في الفلسفة اليونانية: (١/ ١٤٣ - ١٤٥).

*في نهاية مبحث فلاسفة الطبيعة المتأخرين وفلاسفة مدرسة إيلية أُنَوِّهُ أنَّ التعليقاتِ مستفادةٌ من كتابين للدكتور الطيب بوعزة لم يتم طباعتهما بعد، لذا، لزم التنبيه.

الفصلُ الثاني

السُّوفسطائيَّةُ والسُّقراطيَّةُ

أوَّلًا: السُّوفسطائيُّون

نُقبل الآن علىٰ تفكير من نوع آخر، يغفل العلم الطبيعي بالمرَّة ويُعنىٰ بأساليب الجدل ومسائل الأخلاق والسياسة؛ ذلك لأنَّ الحضارة اليونانيَّة كانت قد استبحرت في جميع مظاهرها من علم، وأدب، وفن وصناعة، وقويت الديموقراطيَّة، وتشعَّبت العَلاقات بين الأفراد، فكثرت الخصومات القضائيَّة والسياسيَّة، ومسَّت الحاجة إلىٰ تعلم الخطابة للدفاع عن حق أو تأييد غرض، فتقدَّم فريق من المثقفين يُعلِّمون الناس البيان، وهم السُّوفسطائيُّون، ولكنَّهم أذاعوا الشَّكَّ والإلحاد؛ فحاربهم سقراط.

وتأثر بتعاليم سقراط نفرٌ من السُّوفسطائيِّين، خاضوا نفس المسائل كلٌّ بنزعة خاصَّة وأسلوب يجمع بين السُّوفسطائيَّة والسُّقراطيَّة، فكان من هؤلاء جميعًا دور ثانٍ من أدوار الفلسفة اليونانيَّة عليه مسحة واحدة.

السُّوفسطائيُّون إذن مُعلِّمو بيان، وهذا معنىٰ اسمهم في أصله اليوناني، فلما أساءوا استعمال الجدال، وأصبحوا مغالطين ومعلمي مغالطة؛ تحوَّل معنىٰ اللفظ تبعًا لذلك، وشاع بهذا المعنىٰ في العربيَّة وفي اللغات الأوربيَّة الحديثة[1].

كانوا يطوفون في المدن يُلقون الخطب الخلَّابة ويتحدَّثون في ما يقترح عليهم من موضوعات تأييدًا لرأي أو نقضًا له، أو تأييدًا ونقضًا علىٰ التوالي، لا يقصدون إلىٰ بيان الحقِّ، بل إلىٰ الدلالة علىٰ مقدرتهم الخطابيَّة والجدليَّة، فيتقاطر عليهم شباب الأسر الغنيَّة يطلب منهم دروسًا فيتقاضون أُجُورًا عالية[2].

---

(١) لعل الزراية التي تلتصق بكلمة «سفسطائي» ترجع إلىٰ الدعاية الماهرة التي شنها أفلاطون وأرسطو ضدهم.

(٢) وقد أدت عوامل لظهور السفسطة، نذكر منها:

١- ظهور الآراء والعقائد الفلسفية المختلفة، والمتضادة، والمحيرة.

٢- رواج فن الخطابة، ولا سيما الخطابة القضائية بصورة مميزة.

٣- إفلاس المذاهب الفلسفية الأولىٰ، وقد وصل العقل اليوناني في هذه المرحلة إلىٰ شك لم يكن يعرفه من قبل.

كان جدلهم في الواقع سهلًا يسيرًا؛ إذ كانوا يعتمدون علىٰ الألفاظ المشتركة، تلك التي تُؤخذ علىٰ أكثر من معنىٰ، يلعبون بمعانيها المختلفة فيبهرون السامع، أو يربكون الخصم، وكانوا يُعارضون المذاهب الفلسفيَّة بعضها ببعض، وينتقدون حجج أحدها بحجج الآخر، دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة، ويُعارضون العقائد والأخلاق والعادات بعضها ببعض عند مختلف الشعوب، فشكَّكوا الناس في العقل والحقِّ، والخير والشر، والعدل والظلم، ودافع بعضُهم عن الشهوة الأمَّارة بالسُّوء فسماها الطبيعة، وحبَّذا الرجل القوي الذي يتبع طبيعته غير حافل بالمبادئ الخُلقيَّة، وعلَّل هذه المبادئ بأنَّها اختراع العامَّة ضعاف النفوس الذين يُحاولون أن يحتموا وراءها دون بطش القوي[1].

ومن مشاهيرهم بروتاغوراس (٤٨٠-٤١٠)، والذي يعنينا هنا كلمة قالها فبقيت عنوانًا علىٰ الشَّكِّ، هذه الكلمة هي: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا»[2]، وقد شرحها أفلاطون بأنَّها نتيجة لازمة من مذهب هيراقليطس في التغيُّر المُتصل، فمتىٰ كان الأفراد يختلفون سنًّا وتكوينًا وشعورًا، وكانت الأشياء تختلف وتتغير، فإنَّ الإحساسات تتعدَّد بالضرورة وتتناقض، «أليس يحدث أنَّ هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر؟ فماذا عسىٰ أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ لا يُوجد شيء هو واحد في ذاته، فلا يُوجد شيء مُمكن أن يُوصف بالضبط، بل إنَّ الأشياء هي بالنسبة إليّ علىٰ ما تبدو لي، وبالنسبة إليك علىٰ ما تبدو لك».

---

(١) لا بد أن تعلم أن السفسطائية لم تكن مذهبًا فلسفيًّا له أصوله وملامحه، بل إن أصحابها لم يتجاوزوا الجدل، ولم يكونوا سوىٰ معلمي بيان، ثم تحولوا معلمي مغالطات، بعد أن أساؤوا الجدل، وتلاعبوا بالألفاظ، ووجهوا عنايتهم للحياة العملية، وتركوا النظريات الفلسفية، ومع ذلك: فقد كانت حافزًا قويًا لطلب المعرفة.وهذه النظرة الكلاسكية للفلسفة الشكية تصطدم مع عدة مشاكل منهجية، هي:

١- تتلمذ أكبر السفسطائيين وهو بروتاغورس علىٰ يد ديموقريط حيث يتضح هنا أنهم كان لهم قسط من الفلسفة وإن كانت من الناحية السالبة.

٢- الاستحضار المبكر لضعف السند المعرفي وحدودية القدرة العقلية مما جعل التفاتهم إلىٰ فن العيش والحياة نتيجة لأن أداة طلب الحقيقة ضعيفة.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة نماء، ص٦٥.

(٢) أي: إن ما تدركه أنت حقًّا يكون حقًّا بالنسبة إليك، وما تدركه باطلًا يكون باطلًا بالنسبة إليك، فلا توجد حقيقة خارجية ثابتة يتفق الناس جميعًا في إدراكها!

وعلىٰ ذلك: تبطل الحقيقة التي يشترك فيها الناس جميعًا، وتحلُّ محلها حقائق مُؤقَّتة مُتعدِّدة بتعدد الأشخاص وتعدُّد حالات الشخص الواحد. وتذكر له كلمة أخرىٰ كانت سببًا في اتهامه بالإلحاد، هي قوله: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين، فإنَّ أمورًا كثيرة تَحُول بيني وبين هذا العلم، أخصُّها غموضُ المسألة وقصر الحياة»[١].

(١) لقد بدأت ببروتاغوراس النظرة الذاتية في الفلسفة.

وبعد بروتاغوراس ظهر غورغياس رائد السفسطة بعد بروتاغوراس، واصل الثورة التشكيكية، وقال باستحالة المعرفة، وغير ذلك من الهذيان.

ثانيًا: سقراط

هذه الحركة السوفسطائيَّة كانت خليقة أن تقضي علىٰ الفلسفة اليونانية، وأن تمحو ذكرها من التاريخ، ولاسيما أنَّ المدارس السابقة كانت ضعيفة علىٰ كلِّ حال، وأنَّ كُتُبَها ضاعت فيما بعد.

ولكن جاء سقراط فوجَّه الفلسفة وِجْهَةً جديدة، ونفخ فيها روحًا مُنعشة فاستأنفت سيرها إلىٰ الأمام[1].

وولد سُقراط في أثينا سنة (٤٦٩)، وغلبت عليه العناية بالمسائل الأدبيَّة والخلقيَّة والاجتماعية التي كان يُثيرها السُّوفسطائيُّون، واتَّخذ لنفسه فيها موقفًا مُعارضًا لموقفهم، وجادل مثلهم، وقضىٰ في ذلك حياة امتدت إلىٰ السبعين، ولـم يكتب شيئًا.

وأسخط جَدَلُه نفرًا من الشعراء والخطباء والسياسين، فاتَّهمه ثلاثة من مُواطنيه في أواخر أيامه «بأنَّه يُنكر آلهة أثينا، ويقول بآلهة آخرين ويفسد عقائد الشباب»، وطلبوا عقابًا له الإعدام.

والحقيقة: إنَّ البواعث علىٰ الاتهام كانت شخصيَّة، ولكنَّ المتهمين أثاروا القُضاة «وكانوا حوالي خمسمائة من عامة الشعب»، وذكروا لهم حملات سقراط علىٰ الديموقراطيَّة الأثينيَّة؛ لإسرافها في المساواة بين المواطنين في الشؤون العامة دون اعتبار لأقدارهم، ولاعتمادها في اختيار الرجال المسؤولين علىٰ القرعة دون الكفاية، وساعد سقراط من جهته علىٰ نفور القضاة منه بما ضمن دفاعه عن نفسه من ترفُّع وتحدٍّ، فحكموا عليه بالإعدام!

سيق إلىٰ السجن ومكث به شهرًا، وكان أصدقاؤه وتلاميذه يتردَّدُون عليه كلَّ يوم،

---

(١) كان هَمّ سقراط تنمية الفضيلة، وخدمة الأخلاق، ولم يكن يدعي أنه يعلم أكثر من فن بحث الأفكار، ورفض أن يُعلِّم بأجر، وكل هذا لم يكن للسفسطائيين منه حظ.

وائتمروا فيما بينهم علىٰ تهريبه وهيَّئوا له أسباب الهرب ولكنَّه أبىٰ، فلما حلَّ الأجل شرب السم ومات (٣٩٩).

كان يرتب جدله علىٰ دورين: «التهكم، والتوليد».

- **ففي الدور الأول**: كان يتصنَّع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال مُحدِّثيه، ثم يُلقي الأسئلة والشكوك، حتىٰ ينتهي بهم إلىٰ التناقض، ويحملهم علىٰ الإقرار بالجهل، وهذا ما يُسمَّىٰ: بالتهكُّم السُّقراطي، أي: السؤال مع تصنُّع الجهل، وغرضه منه تخليص العقول من العلم الزائف، وإعدادها لقبول الحقِّ.

وفي الدور الثاني: يلقي الأسئلة أيضًا مُرتَّبة ترتيبًا منطقيًّا، ولكن ليساعد مُحدِّثيه علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة، فيصلون إليها، وكأنَّهم قد استكشفوها بأنفسهم، وهذا هو التوليد، أي: استخراج الحق من النفس، وكأنَّه كامن فيها لا يحتاج لغير رجوع المرء إلىٰ نفسه، حتىٰ يتضح ويظهر.

وكان في جدله يُعنىٰ كلَّ العناية بحدِّ الألفاظ والمعاني الدائر عليها الحديث، بخلاف السُّوفسطائيِّين الذين كانوا يعوِّلون علىٰ اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني، ويتحاشون الحدَّ الذي يكشف المغالطة[1].

وكان يستخدم الاستقراء فيتدرَّج من الجزئيَّات إلىٰ الماهيَّة المشتركة بينها، ويحاول حدَّ هذه الماهيَّة، فكان -بشهادة أرسطو-: «**أولَّ من طلب الحدَّ الكُلِّيَّ طلبًا مُطَّرِدًا، وتوسَّل إليه بالاستقراء**»، أي: كان أول واضعٍ لمنهاج العلم.

---

(١) لأهمية هذه اللحظة يقول عنها الطيب بوعزة: في هذه اللحظة تم التحول علىٰ مستوىٰ المنهج، حيث أبدع سقراط مفهوم الحد الماهوي كمطلب للتفكير بقصد الوقوف في وجه موجة الشك السوفسطائية، ومفهوم الحد الماهوي هو الذي سيكون نقطة الارتكاز للفكر الفلسفي الإغريقي مع أفلاطون الذي سيجعل الماهيات وجودًا أنطلوجيًا في عالم المثل، وجعل الطريق إلىٰ طلبها أو إيضاحها هو الجدلين الصاعد والنازل. والحد الماهوي أيضًا كان هو أساس الفلسفة الأرسطية، أليس أرسطو هو القائل في كتاب «الميتافيزيقا» «لا علم إلا بالكلي؟» أليس منطق أرسطو منطق حدود كلية؟
انظر: التجديد وسؤال المنهج، الطيب بوعزة، مجلة الإحياء:
http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5764
وبهذه يتضح ما للتحول المنهجي من أهمية علىٰ مستوىٰ حياة الشعوب فتحول منهجي سقراطي سيظل رسمه إلىٰ يومنا هذا.

وتنحصر الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق، وكان قد اتخذ له شعارًا كلمة قرأها في معبد دلفي هي: «اعرف نفسك بنفسك»، فقال عنه شيشرون: إنَّه أنزل الفلسفة من السماء إلىٰ الأرض، أي: إنَّه حوَّل النظر من الطبيعة إلىٰ النفس الإنسانيَّة، وتدور الأخلاق علىٰ ماهيَّة الإنسان، وكان السُّوفسطائيُّون يدَّعون أنَّ الطبيعة الإنسانيَّة شهوة وهوًىٰ ويرتبون علىٰ هذه القضية أنَّ غاية الإنسان اللَّذة، فقال سقراط علىٰ عكس ذلك: إنَّ في الإنسان روحًا عاقلًا يسيطر علىٰ الحسِّ، فغايته إذن عقليَّة رُوحيَّة، لا تتحقق تمامًا إلَّا في العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر.

وواجب النفس أن تتهيَّأ للعالم الآخر بممارسة الفضيلة، وهي تمارسها حتمًا وتُؤثرها علىٰ كلِّ لذة متىٰ عرفت ذاتها وأيقنت أنَّ الفضيلة خيرها الحقيقي، فإنَّ كلَّ موجود مطبوع علىٰ طلب الخير والهرب من الشر، «فالفضيلة علم، والرذيلة جهل»، وما أنْ نُعَلِّمَ الإنسان الفضيلة ونبصره بالخير حتىٰ يتوجَّه إليهما، أمَّا الشرير فرجل جَهِلَ نفسه وخيره، ولا يُمكن أن يُقال إنَّه يرتكب الشر عمدًا.

والآلهة عدول صالحون يعنون بكلٍّ مِنَّا، والحياة الآجلة موعد العدالة التامة يلقىٰ فيها كلٌّ جزاءَه الحقّ. والدين الصحيح تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهيَّة، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم.

وتذكر لسقراط شروح وأدلة علىٰ هذه القضايا، ولكن أغلب الظنِّ أنَّها منحولة، ولا غضاضة علىٰ ذكراه في إغفالها، فليست تقوم عظمته في مذهب واسع عميق خلَّفه لنا، بل في شخصيته الجذابة القويَّة التي دفعت الفلسفة في طريقها الجديد، وصبغتها بتلك الصبغة العقليَّة الروحيَّة التي كان لها أكبر الأثر في الأجيال[1].

---

(١) يمكننا أن نرد لسقراط عددًا من القضايا الفلسفية، منها:

١- انشغاله بفلسفة الأخلاق.

٢- مشكلة الحد والتعريف.

٣- بحثه عن الماهية (ما هو الشيء؟).

٤- سعيه إلىٰ الاستدلال القياسي، ومِن ثَم الحصول علىٰ البراهين اليقينية.

٥- استخدامه للأدلة الاستقرائية.

٦- لم يجعل الكليات أو التعريفات مستقلة في وجودها. راجع: دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق: (١/ ٢٠٨).

ثالثًا: صغارُ السقراطيِّين

كانت شخصية سقراط متعددة النواحي حتىٰ إنَّ جماعة من أصحابه علَّموا في حياته أو بعد مماته آراء متباينة متنافرة مع ادعائهم جميعًا صدورهم عنه. نذكر منهم هنا ثلاثة: «**إقليدس**» مُؤسِّس المدرسة الميغارية[1]، و«**أنتستانس**» مُؤسِّس المدرسة الكلبية[2]، و«**أرستبوس**» مُؤسِّس المدرسة القورينائية[3].

وقد جرت العادة بتسميتهم «صغار السُّقراطيِّين»، أو «أنصاف السُّقراطيِّين» علىٰ تقدير أنَّ أفلاطون هو السقراطي الكبير، والسقراطي الخالص.

- **أمَّا إقليدس**: فكان قد تلقىٰ أول الأمر المذهب الإيلي، ثم اختلف إلىٰ السُّوفسطائيِّين، وبعد ذلك عرف سقراط، ولما قضىٰ سقراط عاد هو إلىٰ وطنه ميغارىٰ وأنشأ فيها مدرسة هي المدرسة الميغاريَّة، وعلم مذهبًا مزيجًا من الإيليَّة والسُّقراطيَّة مع مَيْلٍ كبيرٍ إلىٰ السَّفسطة، ظلَّ غالبًا علىٰ المدرسة فاشتُهرت بالجدل.

جمع بين الوجود البرميندي والخير السقراطي: مطلب الإرادة العاقلة، وقاعدة الأخلاق، فقال: إنَّ الوجود واحد والخير واحد كذلك، وما ليس خيرًا فلا وجود له، ولكنَّ الخير يُسمَّىٰ بأسماء كثيرة، فيُقال له: الله، أو العناية، أو العقل.

ويبدو الوجود في ماهيَّات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية، وليس لها وجود إلَّا في الفكر، فيُمكن أن نقول: إنَّه أضاف للوجود صفة الخير فوق الصفات التي كان قد عيَّنها بارمیندس، ولا بُدَّ أنَّه فلسف في الأخلاق ولكن لم يصلنا تفصيل أقواله، وقد

---

(١) وتقوم فلسفة مدرسته علىٰ أن الفضيلة في محاولة العلم بحقيقة الوجود، أي: في حياة التأمل، والتفكير الفلسفيين.

(٢) وتقوم فلسفتها علىٰ أن الزهد هو معنىٰ الفضيلة، بل جوهر فلسفتها أن تقتصر حاجات الجسم علىٰ الضروريات المحضة لتحرر الروح، كما أنهم قالوا بإنكار المدرك الكلي (الماهية).

(٣) قالت باللذة الحسية، وأن الأخلاق في تعاليمها قائمة علىٰ الإحساس الشخصي.

يجوز لنا أن نعتقد أنَّ إثباته وحدة الوجود أدَّىٰ به إلىٰ الزُّهد من حيث إنَّ الخيرات الجزئيَّة التي يغترُّ بها الناس ما هي إلَّا مظاهر، فلا يصحُّ التعلُّق بها.

- وأمَّا أنتستانس فقد نشأ في أثينا، وتتلمذ لسوفسطائي كبير هو غورغياس، ثم استمع إلىٰ سقراط ولزمه، وبعد وفاة سقراط أخذ يُعلم وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع»، فأطلق عليهم اسم الكلبيين و«المدرسة الكلبيَّة»، ثم حق عليهم الاسم لما عرفوا به من السماجة وغرابة الأطوار. تلك الغرابة التي نجدها ممثلة أحسن تمثيل فيما يُروىٰ عن أحدهم ديوجانس من حكايات مشهورة، والتي كانوا يدَّعون أنَّهم يُحاكون بها ما عُرف عن سقراط من بساطة العيش وحرية القول، افترق أنتستانس عن سقراط فيما يختص بالماهيَّة، وأنكر الماهية الكلية فقال: «إني أرىٰ فرسًا ولا أرىٰ الفرسية»، فالماهيَّة عنده فرديَّة يعبر عنها بلفظ مفرد لا بحدٍّ مُركَّب من لفظين: «الجنس والنوع».

وعلىٰ ذلك يمتنع العلم؛ لأنَّ العلم مُؤلَّف من ماهيَّات كليَّة مُركَّبة في قضايا كليَّة، وكان أنتستانس يزدري العلوم بالفعل، ولا يرىٰ لها فائدة في الأخلاق، فقصر كلامه علىٰ الفضيلة، وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة، وكان يحمل علىٰ اللَّذة وأتباعها، ويقول: «إنِّي أُوثر أن أُبتلَىٰ بالجنون علىٰ أن أشعر باللَّذة»، وبالطبع لم يستخدم البرهان في تعليمه بعد أن نقد العلم، بل كان يحثُّ علىٰ الفضيلة بإيراد الأمثال ومجيد الأفعال، والفكرة الغالبة عنده وعند تلاميذه من بعده أنَّ الفضيلةَ لا تُعلم، ولكنَّها تكتسب بالمران، فهم يفترقون عن سقراط من هذه الناحية أيضًا، فلا يعتقدون أنَّ مجرد العلم بالفضيلة كافٍ لإتيانها.

- وأخيرًا أرستبوس يُعارض أنتستانس، ويدَّعي أنَّ اللَّذة غاية الحياة، نشأ في قورينا (من أعمال برقة بطرابلس الغرب)، ثم رحل إلىٰ أثينا، وأخذ عن السُّوفسطائيِّين إلىٰ أن اتصل بسقراط، وبعد ممات سقراط سافر إلىٰ جهات مختلفة، وفي أواخر حياته عاد إلىٰ مسقط رأسه وعلم هناك، فأسَّس «المدرسة القورينائيَّة». وكان يذهب مثل بروتاغوراس إلىٰ أنَّنا لا ندرك سوىٰ تصوراتنا، ولا نبلغ إلىٰ الأشياء التي تسبب التصورات، وكان يزدري العلم النظرىٰ كالكلبيِّين، فكان يقيم الأخلاق علىٰ مجرد الشعور باللَّذة والألم، ويدَّعي أنَّ اللَّذة الخير الأعظم، وأنَّ ذلك صوت الطبيعة؛

فلا خجل ولا حياء في طلب اللَّذة أينما وجدت، لكن من غير تعلُّق بها؛ لأنَّ التعلُّق مصدر قلق وألم، ومن غير تفكير في المستقبل؛ لأنَّ هذا التفكير مصدر قلق وألم كذلك، فالسعادة في التخلُّص من الشهوة باللَّذة التي ترضيها، أو بالتخلص من الحياة متىٰ لم يعد منها نفع.

يرىٰ القارئ أنَّ فلاسفة هذا الدور قد وضعوا المسألة الخُلُقيَّة في المقام الأول، واهتدوا إلىٰ اتجاهاتها المختلفة، وأنَّهم بجدلهم أثاروا بعض مسائل منطقيَّة هامة، كما أنَّ فلاسفة الدور السابق كانوا قد وضعوا أُسس العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة. وإنَّما تتألَّف الفلسفة من هذه الموضوعات جميعًا، فالطريق قد تمهَّد إذن لتمحيص هذه العناصر، والتعمُّق فيها، ونظمها في مذهب واحد، وتلك هي المهمة التي سيضطلع بها أفلاطون.

الفصل الثالث

أفلاطون[1]

(١) تكمن أهمية الفيلسوف الكبير أفلاطون أنه مارس فعلًا منهجيًا تركيبيًا مبدعًا علىٰ الميراث الفلسفي السابق عليه، فكانت حصيلة هذا التركيب صياغة نسقية تجاوزت نقديًا «سلفه» الإغريقي. حيث ناهض أفلاطون المدرسة الأيونية وشدد في نقد المرتكزات الفلسفية المؤسسة لرؤيتها إلىٰ العالم، كما ناضل ضد سوفسطائية بروتاجوراس وأقراطيلوس ... التي ترجع المعرفة إلىٰ الحس، فصار العلم -حسب النقد الأفلاطوني- مستحيلًا؛ لأنه متعلق بالجزئي المتغير لا بالكلي الثابت.

وفي أهمية إدراكه للَّحظة الفارقة التي عاشت بها اليونان أيامه يقول الطيب بوعزة: لقد أدرك أفلاطون أنه أمام ميراث فلسفي منقسم، فنهض إلىٰ إعادة تأسيسه؛ لأن الفلسفة التي سادت قبله كانت مشطورة إلىٰ نزعتين: نزعة تنظر إلىٰ الوجود كثبات ووحدة (بارميندس)، وهي رؤية قاصرة عن إدراك أنطولوجية الوجود الحسي؛ ونزعة تراه تغيرًا وصيرورة (هيراقليطس)، وهي النزعة التي رآها أفلاطون مبطلة لإمكان قيام العلم بالحقيقة.

لكنه بتوليفته المنهجية لم يختزل الفلسفات السابقة عليه، بل سيختزل أيضًا كل ما لحقه من توجهات فلسفية. لأنه أسس للإطار الإشكالي الذي دارت بين سياجاته مختلف النقاشات الإبستيملوجية فيما يخص مسألة الحقيقة. حيث وضع علىٰ الأقل ثلاثة أسس مفاهيمية ناظمة، وهي: «الكلي»، و«الشيء»، و«المفارقة». كما أقام نظرية المطابقة كمعيار منهجي لقياس الحقيقة وتعريفها إجرائيًا. ولذا ففهم المسارات الفلسفية التي ارتحل داخلها سؤال الحقيقة، من أفلاطون حتىٰ هيدغر، مرهون ابتداء بفهم هذا التأسيس الأفلاطوني.

انظر: الفلسفة وسؤال الحقيقة، الطيب بوعزة، مجلة طنجة الأدبية، http://www.aladabia.net/article-9429-11_1.

ومن الملاحظ المنهجية التي يجب الاحتراس منها هي التحكم في الفلسفات السابقة؛ فمشكلة الفلاسفة أصحاب السياق الشمولي -كأفلاطون، أرسطو -وسيأتي الكلام عن تحكماته-، وهيجل- أنهم يتحكمون في النصوص التي تسبقهم حذفًا وإضافةً لتتناسب مع فلسفتهم، بل مع مزاجهم.

فنجد أن أفلاطون صمت عن ذكر ديموقريط وهذا الصمت ليس فقط بأن أفلاطون كان رافضًا لفلسفته، بل لأنه كان يكرهه كما في رواية أريستوكسين، وتجد هذا التحكم في غضه الطرف عن القسم الثاني من فلسفة بارمنيد مع حبه له وإعظامه له!

فهذا الاحتراس المنهجي مهم في أثناء القراءة في المتن الأفلاطوني.

أولًا: حياته

وُلد أفلاطون في أثينا سنة (٤٢٧) في أسرة شريفة كبيرة النفوذ، أخذ بنصيب وافرٍ من الأدب اليوناني والعلوم الرياضيَّة، ثم قرأ كتب الفلاسفة واستمع إلىٰ أحد أتباع هيراقليطس، ولما ناهز العشرين عرف سقراط فأُعجب به، ولزمه إلىٰ النهاية ثماني سنين، وكان من شهود المحاكمة ومن زواره في السجن، بعد ذلك لحق بإقليدس في ميغاري ومكث هناك حوالي ثلاث سنين، فتأثر بالجدل الميغاري، وبالمذهب الإيلي إلىٰ حدٍّ بعيد، ثم سافر إلىٰ مصر، فقضىٰ فيها ما يقرب من العام، واتصل بالمدرسة الكهنوتيَّة في عين شمس، وعاد إلىٰ وطنه وبقي فيه نحو سبع سنين، وفي تلك الفترة بدأ يكتب وينشر.

ثم رحل إلىٰ جنوبي إيطاليا، وعرف هناك بعض كبار الفيثاغوريِّين وعبر المضيق إلىٰ صقليَّة إجابة لرغبة ملك سراقوصة، ولكن نشأ بينهما خلاف، فلم تطل إقامته عنده فرجع إلىٰ أثينا، وأنشأ سنة (٣٨٧) مدرسة علىٰ أبواب المدينة في أبنية تطل علىٰ بستان أكاديموس (بطل من أبطال الأساطير)، فسميت لذلك بالأكاديميَّة.

وكانت أشبه شيء بجامعة تُدرَّس فيها جميع علوم العصر، يقوم بتدريسها جماعة من العلماء بإشراف أفلاطون، وظلَّ هو يُعلم ويكتب أربعين سنة حتىٰ تُوفي سنة (٣٤٧)[1].

---

(١) استمرت هذه الأكاديمية قرونًا طويلة حتىٰ أغلقها جوستنيان عام (٥٢٩ م).

ثانيًا: مصنفاته

أفلاطون أول فليسوف وصلت إلينا كتبه كلها، وهي كثيرة تتفاوت طولًا وقصرًا، ومحاورات كالقصة التمثيليَّة يذكر فيها الأشخاص وظروف الزمان والمكان، وأهمُّ الأشخاصِ سقراطُ الذي يظهر في جميع أدوار حياته وفي مختلف المواقف، يدير الحوار علىٰ النحو الذي وصفنا من تهكُّمٍ وتوليد، وينطق بفصل المقال، وهذا يدلُّنا علىٰ فرط إعجاب أفلاطون بأستاذه ووفائه لذكراه.

ولكن هذا كان سببًا في نشوء مشكلة تاريخيَّة هي: كيف السبيل إلىٰ التمييز بين ما كان لسقراط وما كان لأفلاطون من آراء، وكلها مكتوبة بقلم أفلاطون ومعزوَّة إلىٰ سقراط، فيها قصص للفن والخيال نصيب كبير فيه وتمتد علىٰ نصف قرن من الزمان.

وترتيب المحاورات في طوائف ثلاث: محاورات الشباب، والكهولة، والشيخوخة.

- **أمَّا محاورات الشباب**: فتُسمىٰ بالسقراطيَّة؛ لأنَّ قرب عهدها من سقراط يحمل علىٰ الاعتقاد أنَّها إنَّما تُعبِّر عن آرائه وتحاكي منهجه الجدلي، فضلًا عن أنَّها لا تتناول غير المسائل الخُلقيَّة والبيانيَّة التي كانت تُثار حينذاك، أهمها: «احتجاج سقراط علىٰ أهل أثينا»، كما تقول الكتب العربيَّة القديمة، أو «دفاع سقراط» عن نفسه أمام المحكمة، و«أقريطون» تروي ما كان بين التلميذ البر صاحب هذا الاسم وبين سقراط، حين عرض عليه الفرار من السجن، و«أوطيفرون» تصف موقف سقراط من رأي العامة في الدين الذي يمثله صاحب هذا الاسم، وكان كاهنًا مشهورًا، و«غورغياس» في نقد بيان السُّوفسطائيِّين، وفي أصول الأخلاق، وهذا القسم الثاني قوي رائع.

- **وأمَّا محاورات الكهولة**[1]: فأهمُّها «المأدبة» في الحب الإلهي و«فيدون» التي

(١) وهي المصنفات التي كتبها أثناء مرحلة التجوال، وكثرة التنقل، وبعض مرحلة الاستقرار.

تَقُصُّ ما كان بين سقراط وأصحابه يوم إعدامه من حديث في مصير النفس بعد الموت، وتجمع حول هذه النقطة أركان المذهب كلِّه ما عدا السياسة، وهي من أبدع وأقوىٰ ما كتب، و«الجمهورية» في عشر مقالات ترسم السياسة المُثلىٰ عنده، ولا ينبغي أن يُؤخذ هذا اللفظ علىٰ مدلوله الشائع الآن، بل بمعنىٰ الدستور أو «السياسة المدنية» كما يقول أيضًا الفلاسفة الإسلاميُّون.

- وفي محاورات الشيخوخة: تغلب عليه العناية بالمسائل المنطقيَّة وأصول العلم، مع حرص شديد علىٰ تمحيص آرائه السياسيَّة، يبدو بنوع خاصٍّ في «القوانين» وهي آخر كتبه، وقد جاء في اثنتي عشرة مقالة وتضمن تشريعًا دينيًّا ومدنيًّا وجنائيًّا، تناول أدق التفاصيل في حياة الفرد والجماعة، فكأنَّه كان وصيته للإنسانيَّة، وهذا المُؤلَّف هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط.

في هذه الكتب عالج أفلاطون المسائل الفلسفيَّة القديمة ومسائل جديدة أضافها هو، وقلبها جميعًا علىٰ كل وجه بالسؤال والجواب، فتقدَّمت علىٰ يديه تقدُّمًا كبيرًا، ولكنَّها مازالت ناقصة قلقة، وسنصادفها عند تلميذه أرسطو مُبوَّبة مهذبة ناضجة، فنقتصر هنا علىٰ نظريَّتين مشهورتين عن أفلاطون مقترنين باسمه، هما: نظريَّة المثل، ونظريَّة الحكومة المُثلىٰ.

ثالثًا: نظريَّةُ المُثُل

قلنا: إنَّ أفلاطون استمع في صباه لأحد أتباع هيراقليطس، وقد حفظ منه أنَّ المحسوسات في تغيُّر متصل، وأنَّ الحواس لا تُؤدي إلينا سوىٰ أشباح زائلة، وبقي مقتنعًا بهذا الرأي حتىٰ بعد أخذه عن سقراط، فإنَّ سقراط لم يشتغل بالعلم الطبيعي -كما قدَّمنا- وإنَّما عُنِيَ بالخلقيات واستخلاص الماهيَّات المشتركة بين الجزئيَّات؛ ليصل إلىٰ تعاريف يستخدمها في الجدل، وفكَّر أفلاطون فوجد أنَّه إذا كانت المحسوسات متغيرة؛ فإنَّها مع ذلك تبدو لنا في صور كُلِّيَّة ثابتة هي الأنواع والأجناس وتتماشىٰ مع قوانين ثابتة، وأنَّ هذه الصورة الكُلِّيَّة وأخرىٰ غيرها تُفيد في الحكم علىٰ المحسوسات، وتُعين علىٰ فهمها، مثل قولنا عن صوت وعن لون مثلًا: إنَّ كُلًّا منهما عين نفسه وغير الآخر، وإنَّ كُلًّا منهما واحد، وإنَّهما اثنان، وإنَّهما متباينان، وقولنا عن شيء إنَّه إنسان أو حيوان، وإنَّه كبير بالإضافة إلىٰ آخر، صغير بالإضافة إلىٰ ثالث، وغير ذلك من الصفات كالجمال والخير والعدالة، وهي جميعًا مُستقلَّة عن الأجسام ليست لها بالذات، ولكن الأجسام تشارك فيها قليلًا أو كثيرًا ولا تبلغ أبدًا إلىٰ تحقيقها كاملة كما هي في العقل، فليس في المحسوسات ما هو «الإنسان» إطلاقًا أو الخير أو الجمال.

ولا بُدَّ من عِلَّة ثابتة تفسر اطِّرَاد الصور الكُلِّيَّة والقوانين في التجربة مع تغيُّر الجُزئيَّات، ولا بُدَّ أن تكون تلك المعاني الضروريَّة للحكم علىٰ المحسوسات موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي؛ لأنَّها هي التي تجعل الحكم مُمكنًا، ولأنَّها مجردة عن المادة وعوارضها، كاملة ثابتة، فلا يُمكن أن تحصل في النفس عن الأجسام الجزئيَّة المتغيرة، وإذن لم يبقَ إلَّا أنَّها حصلت في العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها، وأنَّ هذه الموجودات التي هي مبادئ المعرفة عندنا هي أيضًا مبادئ الأجسام، وأنَّ الجسم جزء من المادة «يشارك» في واحد من تلك الموجودات المجردة فيشتبه

به، ويحصل علىٰ شيء من كماله، ويُسمَّىٰ باسمه، فالموجودات المجردة «مُثُل» الأجسام (واحدها «مثال») يُؤلِّف مجموعها «العالم المعقول»، كما أنَّ مجموع الأجسام يُؤلِّف العالم المحسوس، والمثال هو الموجود بذاته، فإذا تحدثنا عنه قلنا: «الإنسان بالذات، والماء بالذات والعدالة بالذات» إلىٰ غير ذلك، أمَّا الجسم فشبحٌ له وصورة زائلة[1].

وكما أنَّ الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في أنواع وأجناس فكذلك المُثُل حتىٰ تنتهي إلىٰ واحد يدعوه أفلاطون تارَّة بمثال الخير؛ ليدل علىٰ أنَّ الخيرية مبدأ الإيجاد والمنح والفيض، وأخرىٰ بمثال الجمال ليدلَّ علىٰ أنَّ غايتنا القصوىٰ ليست في الجمالات الناقصة الزائلة، بل في الجمال بالذات الكامل الدائم، وثالثة بالصانع يقصد به موجودًا خيِّرًا بالذات، أراد أن يفيض خيريَّته، فنظم المادة المضطربة محتذيًا المُثُل، فكان منها هذا العالم المنسجم الجميل، والثلاثة مرادفة لله.

ولكنَّ أفلاطون لا يجمعها في واحد، ولا يقول صراحة بالتوحيد، كما أنَّه لا يقول بالخلق، فالصانع عنده مُنظِّم لمادة سابقةٍ علىٰ تنظيمه موجودة من دونه[2].

---

(١) إذًا: فالمثال عند أفلاطون هو صورة مجردة، وحقيقة معقولة، أزلية ثابتة، قائمة بذاتها، لا تتغير، ولا تندثر، ولا تفسد، وهي - عنده - مبدأ المعرفة، ومبدأ الوجود معًا.

وقد أخذ أفلاطون هذه النظرية من مصادر، أهمها:

١- المدرسة الإيلية التي أخذ عنها فكرة الوجود المطلق، وطبقها علىٰ المثل.

٢- هرقليطس الذي أخذ عنه التغير الدائم للأشياء وطبقه علىٰ المحسوسات.

٣- سقراط والذي أخذ عنه المدرك الكلي، وربطه بعالم المثل.

(٢) هناك اتجاه ألوهي واضح عند أفلاطون، فهو يقول إن (الآلهة موجودة، والآلهة تفهم بوصفها المصدر المُمِدّ للتصورات والأشياء الموجودة في العالم، فالآلهة تحيي الشمس والنجوم، وهم يوجهون حركات الأجسام السماوية في مدارها المنتظم، كما أنها مبادئ حية، فالآلهة هي التي نسميها: (الأرواح)، أو (الأنفس) الموجودة في أجسام النجوم الفيزيقية) *Lodgẽ The Philosophy of Plato* ،. Routledge & Kegan Paul. 1956, p 191: Plato, Laws, X,) 886 a. f, :London 89 le, 889 d), trans: Jowett, pp 269-285;. ففي كتاب القوانين -النواميس- في الكتاب العاشر، يقول مثلًا: «ما دام أن النفس، أو النفوس الخيرة الكاملة الخير، قد برهنت علىٰ أنها أسباب كل شيء، فإننا نتمسك بأن النفوس آلهة. سواء أدارت العالم من داخل أجسام مكوّنة، مثل الكائنات الحية، أو بأية طريقة من طرق فعلها»، القوانين، الكتاب العاشر، ترجمة: تيلور، نقله إلىٰ العربية: =

= حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٦م)، (٤٧٠)، وهناك إجماع إنساني علىٰ وجود الآلهة، مما يؤكد أنها ليست وهمًا أو اختلاقًا، (٤٥١-٤٥٢). والأكثر من ذلك أنه يوجه انتقادات إلىٰ ميثولوجيا هوميروس: «إن لدينا في مجتمعنا الخاص روايات أدبية، وقد علمت أن نظم المدينة كانت من الفضل بحيث منعت ظهورها بينكم، تعالج موضوع الآلهة، ...، ولكن فيما يتعلق بوظائفها علىٰ الميل والاحترام الواجب نحو الوالدين فلا أستطيع بالتأكيد قط أن أمتدحها كشيء صحي، بل ولا كشيء صحيح علىٰ الإطلاق، وكيفما كان الأمر فيمكننا أن نحذف القصص البدائية دون جلبة»، (٤٥٠). رغم أنه هو نفسه يجعل من أول واجبات الحكومة في المدينة الجديدة أن تقيم معبدًا للإلهتين هستيا وأثينا والإله زيوس، الكتاب الخامس، (٢٦١).

أما رؤيته للملحدين وللإلحاد؛ فهي جدُّ سلبية. ففي كتاب القوانين، في الكتاب العاشر منه بخاصة، بحث مطول في ذلك الموضوع. الكتاب العاشر «الذي يعتبر تاريخيًّا، ومن نواح كثيرة، أكثر أجزاء المؤلف كله أهمية وخطورة، حيث يبدو فيه كمجدد علىٰ نحو مزدوج، ذلك أن الكتاب أساس لكل ما تلاه من لاهوت طبيعي، وهو المحاولة الأولىٰ في الأدب العالمي لإثبات وجود الله وحكومة العالم الأخلاقية من الواقع المعروفة في النظام الكوني المشاهد. وهو يشمل أيضًا أول اقتراح أُعِد -فيما نعلم- لمعالجة الاعتقادات الخاطئة في الله والعالم غير المرئي، كجرائم، والتحقيق من أجل كبت وإخماد الانحرّاف الضال المهرطق. ولقد كان (الإلحاد) يعني عدم الاحترام العلني للنظام الديني في أثينا، مثل غيرها، من المجتمعات القديمة الأخرىٰ، إثمًا كبيرًا بالطبع، ولكن يبدو أن مجرد التعبير عن الرأي في مثل هذه الأمور كان يعتبر جريمة»، تيلور، مقدمة: القوانين لأفلاطون، ترجمة: حسن ظاظا، (٦١). حيث يستهل أفلاطون بتجريم التجديف والإساءة للمعابد، ويقرر أن الإلحاد فساد في العقول، وهو مرض. ويلقي أفلاطون باللائمة في سبب الإلحاد علىٰ مذهب الطبيعيين الأوائل، ويؤكد أن الإلحاد ظاهرة قديمة، في كل مجتمع يوجد مَن ألحد، ولكن: نادرًا ما يموت الشاب الملحد علىٰ الإلحاد، فالملحدون يؤمنون في شيخوختهم، بما يعني أن الإلحاد أول العمر ليس أكثر من مراهقة فكرية بطريقة أو بأخرىٰ. ويستعرض أفلاطون الأنواع الثلاثة للإلحاد في نظره: «إما أنه كما أقول لا يعتقد في الآلهة، وإما أنه ثانيًا يعتقد في وجودهم ولكنه يرىٰ أنهم لا يعنون بالبشر، وإما أخيرًا أنهم يمكن ببساطة أن يفوز الإنسان بعطفهم بما يقدم من ملق الصلوات والقرابين»، (٤٤٨). وعن عقوبات الإلحاد والتجديف؛ فإنها تتفاوت، بين السجن خمس سنوات، مع السماح بالزيارة، وبين السجن مدىٰ الحياة مع المنع من الزيارة، وتحريم دفنه مطلقًا، بل يرمىٰ رميًا خارج المدينة. وكذلك يحكم بالموت علىٰ من عاود الإلحاد بعد أن قضىٰ العقوبة (٤٨٥-٤٨٦).

ولعله لذلك -ورغم هذا الالتباس- لقيَ أفلاطون شيئًا من الثناء النسبي في التراث الكلامي الإسلامي، باعتباره، وفق ابن القيم: «كان معروفًا بالتوحيد، وإنكار عبادة الأصنام، وإثبات حدوث العالم»، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، (٢/ ٢٦٦)، في المرتبة التي تلي سقراط -بخلاف أرسطو موضع الذم المركزي -. ولمزيد من التفاصيل حول فكرة الألوهية وتفاصيلها، وإشكالتها، والاختلاف حول حقيقتها، راجع: فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفىٰ حسن النشار، دار التنوير (٢٣٣-٢٤٦). = عمرو.

سبقت الإشارة إلىٰ أنَّ المُثُلَ حاصلة في العقل قبل الإدراك الحسي؛ لسببين ذكرناهما، ومعنىٰ ذلك أنَّها «فطريَّة» في النفس، وهذا ما يريده أفلاطون، ويقدِّم عليه دليلًا نفسيًّا غير الدليلين الموضوعين السابقين، فيقول: حين تعرض لنا مشكلة؛ نقع في حيرة، ونشعر بالجهل، ونشرع في البحث، فيتبيَّن لنا الحلُّ بالتفكير الشخصي أو بمعاونة ذي علم يُلقي علينا أسئلة مرتبة ويُثير في عقلنا أمورًا كامنة منسيَّة. ألست ترىٰ الصبي الذي لم يتعلَّم الهندسة يجيب عن أسئلتنا، ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم؟ فلا بُدَّ أن تكون النفس قد اكتسبت علمها بالمُثُل في حياة سابقة علىٰ الحياة الراهنة، فكُلما أدركت أشباحها بالحواس تذكرتها وحكمت بها علىٰ تلك الأشباح، بذلك يُفسَّر اكتسابنا للعلم، والاتصال بين المعقول والمحسوس في النفس، فالعلم تَذَكُّر المثل، والجهل نسيانُها.

وفعلًا يقول أفلاطون: «إنَّ النفس كانت أوَّلَ أمرها في العالم المعقول خالصة من الجسم والمادة، تشاهد المثل في صحبة الآلهة، ثم ارتكبت إثمًا فكان عقابها الهبوط إلىٰ الجسم، فغشت كثافة مادته علىٰ بصيرتها وأنْستها علمها، غير أنَّ الحواس إذ تظهرها علىٰ الجزئيَّات تنبه فيها علمها القديم، وتستحثُّها علىٰ استكماله».

فنظريَّة المُثُل محور المذهب الأفلاطوني، تربط المحسوس بالمعقول، وتُفسِّر العلم والعالم، وتحتم وجود نفس رُوحيَّة بسيطة تعقل المُثُل المجردة البسيطة، وترجع بوجود النفس إلىٰ ما قبل الحياة الراهنة فتكفل لها من هذين الوجهين خلودًا لا ينقضي من حيث إنَّ البسيط لا ينحلُّ وإنَّ ما كان موجودًا بذاته من دون الجسم خليقٌ أن يوجد بذاته من بعده، فإذا ما بلغنا المسألة الخلقية كان حلُّها يسيرًا، أليس من البين في هذه النظريَّة أنَّ الواجبَ الانصرافُ عن الجزئيَّات، تلك الأشباح الزائلة والصور الخادعة والخيرات الزائفة، والتعلُّق بالجمال بالذات «عِلَّة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمىٰ للإرادة في نزوعها إلىٰ المطلق»؟

وعلىٰ هذه النظريَّة أيضًا تقوم سياسة أفلاطون[1].

(١) فالسياسة عنده هي العدل في المدينة، كما أن الفضيلة هي العدل في الأفراد.

رابعًا: السياسة

كان اليونان منقسمين مُدنًا مُستقلَّة، كلُّ مدينة دولة قائمة برأسها، وقد قَبِلَ أفلاطون هذه الحال، بل ارتأىٰ أنَّ المدينة هي المجتمع الطبيعي الذي يكفي حاجاته كلَّها، ويدبِّر بسهولة، وأنَّ الدول الكُبرىٰ كدولة فارس والدولة المقدونيَّة في ذلك العصر مجتمعات غير طبيعيَّة يسوء فيها الحكم حتمًا، ولم ينصح لليونان بالاتحاد؛ إلَّا لصد غارات الأعاجم صونًا لاستقلالهم، أمَّا فيما خلا ذلك فهم أحرار في مدنهم.

والسياسة عنده تدبير المدينة؛ لتحقيق غاية الأفراد من فضيلة وسعادة، فإنَّ هذه هي غاية الحياة، لا الإثراء وبسط السُّلطان كما يعتقد الكثيرون، ولا تتحقق هذه الغاية إلَّا بحكام أفاضل يتبعون نظامًا دقيقًا، ولا نحصل علىٰ مثل هؤلاء الحكام إلَّا بتربية طويلة، فموضوع «الجمهورية» والغرض من علم السياسة: **بيان نظام المدينة ونظام التربية المؤدي إلىٰ صلاحها.**

علينا قبل كلِّ شيء أن نتأملَّ «مثال المدينة» أو «المدينة بالذات» فنجد أنَّ لها ثلاث وظائف: «الإدارة، والدفاع، والإنتاج»، هذه الوظائف متباينة، فيجب أن تتألَّف مدينتنا من ثلاث طبقات، كلٌّ منها مُعَدٌّ لوظيفة، هذه الطبقات هي: «الحكام، والجند، والشعب»، والطبقتان الأولىٰ والثانية حُرَّاس المدينة، حُرَّاسها من الخلل الداخلي والخطر الخارجي، فهم عمادها وإليهم يجب أن توجه العناية بنوع خاصٍّ.

- **لأجل تخريج الحراس يجب أن نميِّز من بين الأحداث، ذكورًا وإناثًا**، أصحاب الاستعداد الحربي، فنفصلهم طائفة مستقلة ونتعهدهم بالتربيَّة، ولو أنَّ المرأة أضعف من الرجل إلَّا أنَّها قد تصلح لجميع ما اختص به نفسه من أعمال كالطب، والموسيقىٰ، والعلم، والفلسفة والرياضة والحرب، فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة متىٰ ساوين الرجال في الكفاية لها، والأصل في الوظيفة أن تقلد للكفء،

دون أي اعتبار آخر، ونحن سنربي الحراس علىٰ الفضيلة، فيكون للنساء الحارسات من فضيلتهنَّ سياج متين.

- نأخذ الحراس إذن بتربية واحدة إلىٰ الثامنة عشرة، فترتب لهم رياضات بدنيَّة تقوي أجسامهم، وتغذي نفوسهم بالآداب والفنون، نبدأ بتلقينهم القصص الجديَّة البريئة الحاثَّة علىٰ الخير ولا نعلمهم قصص هوميروس وهزيود ومَن نحا نحوهم من الشعراء، فقد سمَّمت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما ترويه عن الآلهة والأبطال من قبيح الأفعال، بل ننفي من المدينة كلَّ شاعر لا يرعىٰ حرمة الحقِّ والفضيلة، وننفي سائر الفنانين من مصورين وممثلين وموسيقيين ومغنين وغيرهم ممَّن يستخدمون فنَّهم لإثارة أفكار شريرة وعواطف رديئة، فإنَّ خطر مثل هذا الفنِّ عظيمٌ؛ إذ إنَّ الفن بالإجمال يبعث في النفس مثل ما يُصوِّر من عواطف وأفكار وهذه تدفع النفس إلىٰ محاكاتها، ومتىٰ تكرَّرت المحاكاة صارت عادة ننفي كلَّ هؤلاء ولا نستبقي غير الفنانين الفضلاء؛ لأنَّنا نريد المدينة فاضلة.

- وعند الثامنة عشرة يكفُّ الحُرَّاس عن الدرس، ويُزاولون التمرينات العسكريَّة، فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة علىٰ حدة، يعكفون علىٰ دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقىٰ، وهي علوم تستخدم معاني مجردة، وتعتمد علىٰ البرهان فتصقل العقل وتُنبه الروح الفلسفي، ويقضون في ذلك عشر سنين.

فإذا ما بلغوا الثلاثين يُميَّز من بينهم أهلُ الكفاية الذين يتوافر فيهم شرف النفس، ومحبة الحق، وضعف الشهوة، وسهولة الحفظ، فيقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران علىٰ المناهج العلميَّة؛ ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها، والثلاثون هي السِّنُّ اللَّائقة لتعلُّم الفلسفة، في حين أنَّ الشبان يُقبلون عليها قبل الأوان، وينصرفون عنها قبل الأوان، كأنَّها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العمليَّة، ويعتبرونها حِلية يحسن أن يتحلَّوْا بها، لكن علىٰ أن تكون خفيفة سريعة فلا يصيبون منها إلَّا قشورًا. وهي فوق رزانة السِّنِّ تتطلب الفضيلة التي تُؤهِّل النفس لاستكشاف الحق؛ فإنَّ الحق لا ينكشف إلَّا للنفس الطاهرة المخلصة التي تتوجَّه إليه بكليتها.

- وعند الخامسة والثلاثين يُعهد إلىٰ هؤلاء الفلاسفة بالوظائف الحربيَّة والإداريَّة إلىٰ سن الخمسين، فالذين يمتازون في العمل، كما قد امتازوا في النظر، يرقون إلىٰ

مرتبة الحكام، ويُدعَون الحراس الكاملين بأمثالهم تصلح حال المدينة؛ لأنَّ الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريده إرادة صادقة، هو وحده يستطيع أن يتصوَّر القوانين العادلة تصورًا علميًّا، وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها، فتدوم في المدينة، وعلىٰ ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة.

يعيش هؤلاء الحكام فلاسفة متوفرين علىٰ التأمل، ويتناوبون الحكم يزاوله كلٌّ بدوره، وهذه هي «الموناركيَّة»، أي: حكم الفرد العادل، أو جماعة جماعة، وهذه هي «الأرستقراطيَّة»، أي: حكم الطائفة العادلة والحكومتان سواء ما دامت المبادئ مصونة. أمَّا حكم الفرد المُستبد الظالم فيسميه أفلاطون «بالطغيان»، ويُسمي حكم الجماعة العابثة «بالأوليغركية».

هذا البرنامج الطويل وما يتضمنه من تكاليف عديدة لا يدع للحرَّاس سبيلًا لتحصيل معاشهم؛ لذلك يعيشون معًا علىٰ نفقة الدولة، ويحظر عليهم اقتناء الذهب والفضة، سواء أكان نقودًا أم آنية أم حليًّا، ما داموا في غير حاجة إليه، فتزول من نفوسهم شهوات الحياة العامة وشواغلها، كذلك تنتزع من نفوسهم عواطف الأسرة وشواغلها، فيحظر عليهم أن تكون لهم أسرة وإنَّما يكونون جميعًا للجميع، لكن لا اتفاقًا، بل يُقيم الحكام كل سنة، في أحسن الأوقات وأسعد الطوالع، حفلات دينيَّة يعقدون فيها لكلِّ كُفء علىٰ كفئه من الجنسين زواجًا مؤقتًا، الغرض منه الإنسال علىٰ قدر حاجة الدولة، ويُوضع الأطفال في مكان مشترك يُعنىٰ بهم فيه أناس خصيصون وتأتي الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، فلا يُوجد بين الحراس قرابة معروفة، ولكنَّهم جميعًا أسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضًا قريبًا، ولما كان الزواج بين أفراد مختارين ممتازين، فالغالب أن يجيء النسل ممتازًا.

هذه هي اشتراكيَّة أفلاطون أو شيوعيته، وهي قاصرة علىٰ طبقة الحراس، أمَّا الشعب من زُرَّاع وصُنَّاع وتُجَّار: فلهم أن يتملَّكوا مصادر الإنتاج وآلاته تملكًا شخصيًّا، وأن يستغلُّوها ويُتاجروا بنتاجها كما يرون ولهم أن يُنشئوا أسرة دون أن يُقيِّدهم الحُكَّام بغير تحديد النسل، فإنَّ من واجبات الحُكَّام مراقبة المواليد لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان، فإنْ وُلِد للشعب أو للحراس أطفالٌ في غير الزمن المحدد؛ أُعدموا، كذلك يُعدم الطفل ناقص التكوين، والولد فاسد الأخلاق،

والرجل الضعيف عديم النفع والمريض الذي لا يُرجىٰ له شفاء؛ لأنَّ الغاية هي أن يظلَّ عدد السكان في المستوىٰ الذي يكفل سعادة المدينة، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والأدبية.

وتدوم المدينة المُثلىٰ ما دام الحُكَّام معنيين بتربية الأطفال، مستبقين طبقة الحراس في المستوىٰ اللَّائق، ويُنزلون إلىٰ الطبقة الثالثة مَن يلْحظون فيه انحطاطًا من أولاد الحُرَّاس، ويُرقُّون إلىٰ الحراسة من يتوسَّمون فيه الأهليَّة لها من أولاد الشعب.

هذه هي جمهورية أفلاطون، وإنَّها لأقرب إلىٰ الخيال منها إلىٰ الحقيقة، وإلىٰ الاستبداد منها إلىٰ الحريَّة، تقوم علىٰ فرض البشر كائنات صمَّاء لا إرادة لهم ولا منازع ولا منافع، يخضعون لقوانينه بلا مقاومة ويحترمون قيوده التي قيد بها الملكيَّة والزواج والعاطفة الأبويَّة، وكلُّها غرائز طبيعيَّة لا تُقهر!

أخطأ أفلاطون فَهْمَ طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها في المجتمع وأخطأ فَهْمَ طبيعة الزواج؛ إذ جعله مُؤقَّتًا خاضعًا لاختيار الحاكم، كأنَّ بني الإنسان عجماوات، وظنَّ الروابط العائليَّة مدعاة للأثرة، وهي أقوىٰ عامل علىٰ إشعار الإنسان بالمحبة النزيهة، والعطف الصادق، وفي سبيل استبقاء مدينته صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورَّع عن القول بإعدام الأطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضىٰ، كأن ليس لهم أنفس يجب احترامها، وكأنَّه لم يقل إنَّ النفس أشرف وأسمىٰ من الجسم بدرجة طائلة، فيجب أن يحسب لها حساب قبل القوة البدنيَّة والنفع المادي.

علىٰ أنَّه عدل عن جمهوريته فيما بعد، ورجع عن كثير من آرائه السابقة، ومال إلىٰ حكومة قائمة علىٰ دستور يتولىٰ الحكم فيها أرستقراطيَّة مُقيَّدة بهيئات نيابيَّة تكفل التوازن بين السلطات المختلفة.

الفصل الرابع

أرسطو طاليس(١)

---

(١) من أكبر الملاحظ المنهجية علىٰ فلسفة أرسطو تلك القراءة الانتقائية للمتن الفلسفي، حيث إن أسوأ مؤرخي الفكر الفلسفي هم الفلاسفة أنفسهم وخاصة العظماء منهم، لا عن نقص في اقتدارهم علىٰ إدراك دقائق الفكر الفلسفي، بل تنقصهم الرغبة في حفظ استقلالية وخصوصية تلك الدقائق ولذا تجدهم في الغالب لا ينتهجون في قراءة الفلسفات السابقة عليهم موقفًا يراعي خصوصيتها واستقلاليتها، بل يسطرون قراءة تأويلية يستهدفون بها التوكيد علىٰ سمو وتفوق فلسفتهم.

ولذا ينبغي القول إن بسبب عظمة أرسطو يعتبر مؤرخًا فاشلًا، وعلة فشله في التأريخ للأفكار الفلسفية لا ترجع إلىٰ ضعف قدرته علىٰ فهمها، بل ترجع إلىٰ قوة رغبته في التعالي عليها حيث كان مسكونًا بالاعتقاد أن نسقه الفلسفي كامل ويحتوي كل ما كان السابقون يبحثون عنه.

ومن أدلة هذا التحكم أن تعريف أرسطو للفلسفة ذاتها، ينهض علىٰ أساس مقولة العلة حيث تُعرف: بعلم الوجود بما هو موجود ولفظ بما إشارة إلىٰ العلل والمبادئ.

ويشير ماكدياميد إلىٰ أن تفسير أرسطو للمرحلة الفكرية السابقة عليه ينتهي إلىٰ اعتبار فلاسفة ما قبل السقراطية كأنهم أبطال (العلة المادية) وأن أفلاطون بطل العلة الصورية وأن التعارض بين الرؤيتين العليتين لم يتم نفيه وتحصيل التركيب النهائي إلا مع إسهامه هو، أي: مع إنجاز التركيب الأرسطي.

من أمثلة هذا التأويل الأرسطي حين قال عن الفلاسفة القدماء إنهم قالوا إن المبدأ (الأرخي-الأصل) إنه شبه الهيولي، ومقصود أرسطو في أنه شبه الهيولي لا هيولي علىٰ الحقيقة لسببين:

١- الإشارة إلىٰ ماديته.

٢- الإشارة إلىٰ خاصية كونه وفساده، أي: إنه مبدأ مادي فيزيقي ومن ثم لا يصلح وحده أن يؤدي الوظيفة التفسيرية الكاملة للوجود؛ لأنه مجرد علة مادية.

ولكن كما رأينا في التحليلات السابقة ضعف التعليل الأرسطي حيث إن مبدأ الماء عند طاليس والهواء عند أنكيسمنس والنار عند هيراقليط هي دوال علىٰ مبادئ لم يتم تقديمها من قبل مؤسسيها بوصفها «تكون وتفسد» بل هي مفهوم أرخي أي: أصل ومبدأ أول.

وأما التعسف المادي في التأويل الأرسطي علىٰ اتضاحه في التحليلات السابقة إلىٰ أنه يظهر خصيصًا انسكيمندر حيث بلورته لمفهوم الأبيرون (اللانهائي) كمفهوم مجرد غير متعين وفق نمط التعين الأسطقسي -المادي- وهذا يدل علىٰ وجود وعي معرفي منذ بدء التفلسف الإغريقي علىٰ إمكان تجريد مفهوم الأصل/ الأرخي.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء، ص ١١٤. انظر: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، الطيب بوعزة، نماء ١٨٨ إلىٰ ١٩٤. لذا، لابد من الاحتراس المنهجي في تأريخ النص الأرسطي لمن قبله من الفلاسفة وهذا لا يقلل من قيمته كفيلسوف من عظام الفلاسفة، بل هو مَلحظ نقدي في عدم دقته ونقله.

أوَّلًا: حياته

وُلد أرسطو سنة (٣٨٥) في «مدينة أسطاغيرا» علىٰ حدود مقدونيَّة، وكان أبوه طبيبًا للملك المقدوني أمتناس الثاني أبي فيليب أبي الأسكندر، ولما بلغ الثامنة عشرة قَدِمَ «أثينا» لاستكمال علمه، فدخل الأكاديمية، وما لبث أن امتاز بين أقرانه، فسماه أفلاطون «العقل»؛ لفرط ذكائه و«القرَّاء» لسَعة اطلاعه.

ولزم الأكاديمية عشرين سنة إلىٰ وفاة صاحبها، ثم قصد إلىٰ آسيا الصغرىٰ، ومن هناك استقدمه فيليب وعهد إليه بتثقيف ابنه الإسكندر فقضىٰ في هذه المهمة أربع سنوات حتىٰ بلغ الإسكندر السابعة عشرة وانصرف إلىٰ الأعمال الحربيَّة، فعاد أرسطو إلىٰ أثينا في أواخر سنة (٣٣٥)، وأنشأ مدرسة في ملعب رياضي يُدعىٰ لوقيون، فعرفت بهذا الاسم.

وكان من عادته أن يلقي دروسه وهو يتمشىٰ وتلاميذه من حوله فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين. وبعد اثنتي عشرة سنة أراد الوطنيون الأثينيون المعادون لمقدونية الإيقاع به، فاتهموه بالإلحاد، فغادر المدينة ومات في السنة التالية (٣٢٢ ق.م)[١].

(١) وخلاصة الأمر: أن حياته مرت بثلاث مراحل: (مرحلة العمل في الأكاديمية، ومرحلة التنقل والاضطراب، ومرحلة التعليم والاستقرار وهي الأغنىٰ والأخصب).

ثانيًا: مصنفاته

يُقال إنَّه كتب في شبابه محاورات علىٰ طريقة أفلاطون، وقد ضاعت كلها وحفظت لنا كتبه العلميَّة وهي ترجع إلىٰ عهد اللوقيون فيما يُرجح، وهي موضوعة في قالب تعليمي لكلٍّ منها موضوع خاصٌّ لا يحيد عنه، والكلام فيه مُرتَّب ترتيبًا منطقيًّا، فلا حوار ولا استطراد ولا انتقال من مسألة لأخرىٰ لمجرد تداعي المعاني، ممَّا نصادفه عند أفلاطون، وهي خمسة أقسام:

(١) الكتب المنطقيَّة[1]: **«المقولات»، و«العبارة، أو القضية» و«التحليلات الأولىٰ، أو القياس»، و«التحليلات الثانية، أو البرهان» و«الجدل»، و«الأغاليط».**

وهي الأولىٰ في بابها؛ فإنَّ أرسطو أول من وضع المنطق علمًا خاصًّا وحصر مسائله ورتَّبها.

(٢) الكتب الطبيعيَّة: أهمُّها **«السماع الطبيعي -أو سمع الكيان- في العلم الطبيعي»**، وسُمي كذلك للدلالة علىٰ أنَّه من تدوين التلاميذ، استمعوه عن أرسطو، و**«كتاب النفس»**.

(٣) كتاب «ما بعد الطبيعة»: وليس هذا الاسم من وضع أرسطو، بل من وضع أندرونيقوس الرودسي، أحد أتباعه من أهل القرن الأول قبل الميلاد، للدلالة علىٰ مكان هذا الكتاب في المجموعة، أي: إنَّه يأتي بعد الكتب الطبيعيَّة.

وكان أرسطو قد سمَّىٰ موضوعَه بالعلم الإلهي وبالفلسفة الأولىٰ، والكتاب معروف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة، وأيضًا بكتاب الحروف؛ لأنَّ مقالاته مرقومة بحروف الهجاء اليونانيَّة.

---

(١) وتسمىٰ منذ القرن السادس الميلادي بالأورغانون، أي: آلة الفكر، وهو أول من هذب المنطق، ورتب قواعده، ومسائله، وفصوله، وسماه بالتحليل.

(٤) الكتب الخلقية والسياسية: أهمُّها «كتاب الأخلاق» إلىٰ نيقوماخوس، أي: إنَّه مهدىٰ من أرسطو إلىٰ ابنه، و«كتاب السياسة».

(٥) الكتب الفنية: «الخطابة»، و«الشعر»[1].

---

(١) وهناك عدد من الكتب المنحولة، ككتاب (العالم)، و(المسائل)، و(فيضان النيل).

وكان أسلوب أرسطو في التأليف علىٰ ضربين:

١- ما نحا فيه نحو أفلاطون، وكتبه بأسلوب يسير، وهي الكتب التي كتبت لعامة الجمهور.

٢- الأسلوب الجاف المجهد، والتي كتبها للخاصة من تلاميذه والناس، ولا تخلو من غموض واقتضاب.

ثالثًا: الوجود[1]

هل الوجود واحد أم كثير؟

هذه أول مسألة يجب النظر فيها، فإنَّ بارمنيدس يجعل الوجود واحدًا ساكنًا، فينكر العلم الطبيعي، ويتحدَّث عن الوجود كأنَّه ماهيَّة مُتحقِّقة في الخارج علىٰ مثال تحقُّقه في الذهن، والواقع: أنَّ في الخارج ماهيات متمايزة مشتركة في الوجود، وأنَّ العقل يجرد معنىٰ الوجود من هذه الماهيات، أمَّا الحركة فبادية للعيان كما هي بادية للوجدان من حيث إنَّنا نتنقل من فكر إلىٰ فكر ومن حال إلىٰ حال، فيجب القول بموجودات كثيرة متحركة، وحينئذٍ يصبح العلم الطبيعي مُمكنًا، فإذا كان هناك موجودات ثابتة؛ كان لها علم آخر هو ما بعد الطبيعة.

وهل الموجودات الطبيعيَّة أشباح تُقابلها مُثُل كما يرى أفلاطون؟

أنكر أرسطو هذه النظريَّةَ أشدَّ الإنكارِ، وأسهبَ في نقدها، ونحن نقتصر هنا علىٰ حُجَّتين من حُججه الكثيرة:

الأولىٰ: إنَّ المادة جزء من المحسوسات، فلا يُوجد إنسان مثلًا إلَّا في لحم وعظم، ولا شجر إلَّا في مادة معينة، فإذا فرضنا المُثُل مجردة من كلِّ مادة؛ كانت

---

(١) من حيث النظرة للوجود لابد من إدراك أن التقليد الفلسفي، منذ الإغريق حتىٰ (ديكارت)، قام في رؤيته للوجود علىٰ أساس علاقة إبستيمولوجية تقصد الإدراك المعرفي؛ ففعل التفكير الفلسفي الأوربي كما تم إرساؤه مع (أفلاطون) و(أرسطو)، بناءً علىٰ توليفهما بين الفلسفتين البارمينيدية والهيراقليطية، واعتمادهما مفهوم الحد الماهوي السقراطي اعتمد علىٰ طلب إدراك الوجود. وهذه العلاقة الإدراكية أساسها (اللوغوس).

انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص ٤.

معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها، وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت محسوسة جزئيَّة، أي: معارضة لصفات المُثُل عند أفلاطون[١].

الحجة الثانية: إنَّ من المعاني الكُليَّة ما يدلُّ علىٰ أشياء موجودة بغيرها، فلا يمكن أن يقابلها مثال، كيف يُمكن أن يُوجد مثال للمربع، أو المثلث، أو أي شكل رياضي، والشكل شكل شيء بالضرورة، أي: موجود مع شيء لا بذاته، وكيف يُمكن أن يُوجد مثال للبياض أو السواد في حين أنَّ اللَّون لون شيء بالضرورة، أي: موجود مع شيء لا بذاته؟ فإذا كان هناك معانٍ هي ذهنيَّة صرفة، فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعًا في العقل دون أن يقابلها مثل؟

الحقيقة: إنَّ المحسوسات موجودات بكلِّ معنىٰ الكلمة، وإنَّ المعاني الكليَّة موجودات ذهنية فحسب، يجردها العقل من المحسوسات، فأرسطو يعارض أفلاطون في النقطة الأساسية من مذهبه، وهو إذن يعارضه في نقط أخرىٰ مترتبة عليها، ويضع لنفسه فلسفة تختلف رُوحًا واتجاها عن فلسفة أفلاطون وإن تلاقت معها في بعض التفاصيل.

إذا كانت الأجسام الطبيعيَّة حقيقيَّة فكيف نفسرها؟

إنَّ تركيبها من مادة واحدة معينة -كالماء، أو الهواء، أو النار، أو الجوهر الفرد- يُعارض ما تشهد به الملاحظة من تمايزها تمايزًا جوهريًّا؛ إذ كيف نعقل أن اختلافًا في المقدار والشكل يُحدث اختلافًا في الخصائص الجوهريَّة، ويقلب المادة شيئًا آخر؟ وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد معينة ومجتمعة بمقادير، علىٰ رأي أنبادوقليس أو أنكساغورس، قد يُعلل تمييزه من غيره إلىٰ حدٍّ ما، ولكنَّه يبطل وحدته، كما أنَّ الرأي السابق القائل بمادة واحدة يُبطلها أيضًا؛ فتصبح الأجسام الطبيعيَّة كآلاتنا الصناعية ليس لها وحدة إلَّا تلك الوحدة العَرَضية الناشئة من اجتماع الأجزاء، وليس لها فعل خاصٌّ إلَّا ذلك الفعل الناتج عن تفاعل الأجزاء، في حين أنَّ المشاهدة تدلُّنا علىٰ أنَّ لكُلِّ جسم طبيعي خصائص وأفعالًا لا تفسر بالمادة وحدها، بل بمبدأ باطن

---

(١) الفرق بين أفلاطون وأرسطو في هذا الشأن، أن أفلاطون مثاله سماوي، أما أرسطو فقد أنزل هذا المثال إلىٰ الأرض وسماه صورة، وسماه طبيعة.

يرد المادة المنبسطة في المكان شيئًا واحدًا، كما يبدو بأجلىٰ بيان في الكائن الحي؛ فإنَّه واحد مع تعدد أجزائه ووظائفه، ينمو من باطن في جميع أجزائه علىٰ السواء، ولم يكن ليتسنَّىٰ له ذلك لو كان مجرد مجموعة أعضاء.

فلأجل تفسير الأجسام الطبيعيَّة يجب القول إنَّها مركبة من مبدأين: «هيولىٰ» (والكلمة مُعرَّبة عن اليونانية)، أي: مادة أولىٰ غير مُعيَّنة أصلًا، وبها تشترك الأجسام في كونها أجسامًا، و«صورة»، وهي المبدأ الذي يُعَيِّن الهيولىٰ، ويعطيها ماهيَّة خاصة، ويجعلها شيئًا واحدًا وهي ما نتعقَّله في الأجسام[1].

ولتقريب هذا القول من الأذهان نقول: إنَّ الصورة هي المثال الأفلاطوني أنزله أرسطو من السماء وردَّه إلىٰ الأشياء، فصارت هذه حقائق بعد أن كانت عند أفلاطون أشباحًا ومادة «تشارك في المُثُل»، ونستطيع أن نقول أيضًا: إنَّ الهيولىٰ بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يُصنع منهما شيء، وإنَّ الصورة بمثابة الشكل الذي يُعطَىٰ للخشب أو الرخام فيصيران تمثال أبولون أو مينرفا أو آلة من الآلات.

وكذلك يُقال للقطن أو الكتان أو الحرير، مواد أولية بالقياس إلىٰ ما ستصير إليه وتتعين به، مع هذا الفارق، وهو أنَّ الرخام والخشب والقطن والكتان أجسام طبيعية مركبة من هيولىٰ، ومن صورة تجعل الهيولىٰ خشبًا أو رخامًا أو غير ذلك، فلا يُقال لها مواد أولية إلَّا بالقياس إلىٰ الشكل الذي تتخذه، فهي بهذا الاعتبار «مادة ثانية»، وشكلها «صورة عرَضية» ولكنَّها في أنفسها مركبة من مادة أولىٰ بالإطلاق، ومن صورة جوهريَّة وباتحاد هذين المبدأين يتكوَّن كائن واحد؛ لأنَّ كُلًّا منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متمم له، فهما يتميزان بالفكر ولا ينفصلان في الواقع، فلا توجد الهيولىٰ من دون صورة، ولا الصورة الطبيعيَّة من دون هيولىٰ.

نقول: الصورة الطبيعيَّة؛ لأنَّ أرسطو يعتقد بصور مفارقة للمادة كالله، والنفس الإنسانية قبل اتصالها بالجسم وبعد انفصالها عنه بالموت.

والصورة الطبيعيَّة «طبيعة» الشيء، أي: إنها محل خصائصه ومصدر أفعاله، فتمايز الأفعال والخصائص يرجع إلىٰ تمايز الصور لا إلىٰ اختلاف في شكل المادة

---

(١) فالهيولي والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء.

ومقدارها. بذلك يفسر أرسطو اطراد الظواهر في الأشياء، فإذا كنا نرىٰ مثلًا الأوكسجين والهيدروجين يميلان للائتلاف بمقادير محدودة ويكونان ماء؛ فذلك راجع إلىٰ أنَّ في كل منهما -عدا المادة- مبدأ يعطيه خصائصه.

وكذلك يُقال في جميع العناصر والموجودات الحيَّة، كلُّها تعمل بحسب صورتها وطبيعتها، لا بحسب مادتها -وكميتها كما ظنَّ قدماء الطبيعيين-، وكلُّها تعمل طِبقًا لغاية مرتسمة فيها، لا اتفاقًا -كما ظنُّوا أيضًا- والعالم مجموع صور معقولة.

ما أصل هذه الصور؟ مَن الذي وضعها في المادة فجعل العالم معقولًا؟

لقد بلغنا هنا نقطة ضعف في مذهب أرسطو، وثغرة لم يستطع سدها! كان أفلاطون قد فطن إلىٰ أنَّ العالم مفتقر إلىٰ عِلَّة، فقال بالصانع ينظم المادة، ويطبع فيها صور المُثُل، ولكنَّ أرسطو لم يتابعه في هذه الفكرة وارتأىٰ أنَّ ظاهرة واحدة في الطبيعة تفتقر إلىٰ عِلَّة فائقة للطبيعة، هي ظاهرة الحركة، فأثبتت للطبيعة محركًا أوَّل، وذهب إلىٰ أنَّ حركة الطبيعة بفعل المحرك الأول كافية لتفسير سائر ظواهرها؛ وذلك؛ لأنَّ من مقتضىٰ هذه الحركة دوران الشمس حول الأرض، وهو عِلَّة تعاقب الليل والنهار، وعِلَّة الظواهر الحيويَّة المتصلة بهذا التعاقب علىٰ وجه الأرض، ومن مقتضاها أيضًا حركة الشمس السنويَّة علىٰ فلك البروج، وهذه الحركة عِلَّة تعاقب الفصول بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها، فيختلف تولُّد الحركة والضوء علىٰ فصول السَّنة في مختلف مناطق الأرض، فتتحول العناصر بعضها إلىٰ بعض، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل، أي: تظهر الصور وتختفي، ثم تعود فتظهر وتختفي، وهكذا.

ولا شَكَّ أنَّ هذا القول لا يُفسر أصل الصور، بل قد يُفسر ظهورها في الواقع متىٰ وجدت، فالمسألة ما تزال مُعلَّقة، ويزداد موقف أرسطو فيها غموضًا وضعفًا بتردده في صدد ماهيَّة تحريك المحرك الأول كما سنبين الآن[1].

---

(١) وهو يصف هذا المحرك الأول بأنه لا يتحرك، ولا يحركه شيء، وهو واحد لا أجزاء له ولا أبعاض، بل هو علة غائية ومعقول ومعشوق، كما أطلق عليه علة غائية لأن الموجودات تتحرك من أجله، وأنه لم يخلق العالم بل نظمه بعد أن كانت مادته فوضىٰ، إلىٰ آخر هذه الأقوال في وصفه للمحرك الأول.

أمَّا دليله علىٰ وجود المحرك الأول، فدليل صحيح متين، وإليك مؤداه:

كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر، حتىٰ الكائن الحي الذي نقول عنه تسامحًا إنَّه يتحرك بذاته، فإنَّ المحرك فيه والمتحرك؛ يختلفان من حيث إنَّه مؤلف من جملة قوىٰ أو وظائف يحرك بعضها بعضًا، وقد يكون المحرك متحركًا بغيره مثل العصا باليد واليد بالإرادة، وقد تتعدد المحركات المتحركات ولكنَّها متناهية العدد بالضرورة وإلَّا بقيت الحركة الأخيرة بغير عِلَّة، فنصل إلىٰ محرك أول هو عِلَّة حركة العالم في مجموعه، ولكن أرسطو يقول: إنَّ للسيارات حركات خاصَّة بها ويصل في حسابها علىٰ مذهبه في الفلك إلىٰ (٥٥ أو ٤٧)، فيضع مثل هذا العدد من المحركين الأوائل ويصفهم بأنَّهم آلهة الكواكب إلىٰ جانب إله العالم وأدنىٰ منه.

وأمَّا عن التحريك، فقد ارتأىٰ أرسطو في موضع أنَّ الله يحرك العالم كعلة فاعليَّة، ولكن يلوح أنَّ مشكلة صرفته عن هذا الرأي، هي أنَّ المماسة ضروريَّة للتحريك، وكيف يجوز علىٰ الله مماسة العالم والله غير جسمي؟

فذهب في موضع آخر إلىٰ أنَّ الله يحرك العالم كعِلَّة غائيَّة، وشرح ذلك بقوله: «إنَّ السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك، ولكنَّها لا تستطيع؛ لأنَّها ماديَّة، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة».

وليس هذا تعليلًا، ولكنَّه خيال وشعر، فبعد أن عارض أرسطو المذاهب التي تفسر العالم بالمادة والاتفاق -أي: الصدفة-، وبعد أن أثبت بقوة أنَّ في العالم شيئًا آخر غير المادة هو الصورة، وشيئًا آخر غير الاتفاق هو الغائية، عجز عن استكشاف مبدأ للصور وللغائيَّة؛ لأنَّه تصور الله منعزلًا في ذاته لم يخلق العالم، ولا يعلمه، ولا يُعنىٰ به بحجة أنَّ العالم شيء دنيء بالقياس إلىٰ الله، وأنَّ «من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته».

رابعًا: المعرفة

مذهب أرسطو في المعرفة مُتَّصل بمذهبه في الوجود، ما دامت المحسوسات موجودات حقيقية؛ فإنَّ الإحساس إدراك شيء حقيقي لا إدراك شبح علىٰ ما يقول أفلاطون، أمَّا الماهية -أو المثال الأفلاطوني- فإنَّ العقل[1] يحصل عليها بتجريدها من المادة وتعقلها خالصة من كلِّ عرض شخصي: فمثلًا نرىٰ سقراط ويدرك فيه كل حس من حواسنا موضوعه الخاص من لون ومقدار وصوت وغير ذلك، ولكن العقل يدرك وراء هذه الأعراض أن سقراط «إنسان»، أو يدرك «الإنسانية» متحققة في شخص معين كما هي متحققة في آخرين، أو يمكن أن تتحقق في أشخاص لا عداد لهم، فإدراك الماهية لَاحِقٌ لإدراك الشيء الجزئي لا سابق عليه كما ظنَّ أفلاطون.

والتجريد والتعقل فعلان متمايزان: التجريد شرط التعقل، فلا بُدَّ لحصول التعقل من تأثر العقل بالماهية، كما أنَّه لا بُدَّ لحصول الإحساس من تأثر الحس بالمحسوس، ولكن الماهية ليست موجودة في الخارج مفارقة للمادة وإنَّما هي مغمورة فيها، فلا بُدَّ من قوة تستخلصها منها وتحيلها صالحة لأنْ تتعقل؛ لذلك يضع أرسطو عقلين في النفس الإنسانية: الواحد يجرد، ويسميه عقلًا فعالًا، ويُشبه فعله بالإضافة إلىٰ الماهية المعقولة بفعل الضوء بالإضافة إلىٰ الألوان؛ إذ يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلىٰ ألوان بالفعل، والعقل الآخر يدرك، ويُسمِّيه عقلًا منفعلًا يتأثَّر بالماهية المجردة كما يتأثَّر الحِسُّ بموضوعه، فيعقلها.

والتجريد علىٰ ثلاث درجات: ففي الدرجة الأولىٰ يجرد العقل ماهية الجسم الطبيعي ممَّا يلابسها من الأعراض والصفات الشخصيَّة، كأن يجرد الإنسانية من

---

(١) يرىٰ أرسطو أن العقل عقلان:
١- عقل منفعل أو قابل أو هيولاني بالقوة.
٢- عقل فعال أو بالفعل أو فاعل أو بالملكة.

سقراط، ويدع جانبًا كون سقراط أثينيًّا فيلسوفًا أبيض بدينًا قصيرًا دميمَ الخِلقة، إلىٰ غير ذلك ممَّا يُضاف إليه، ولا يدخل في معنىٰ الإنسان؛ لأنَّ الإنسانيَّة يمكن أن تتحقق في صفات أخرىٰ، وفي الدرجة الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح، والحجوم، والخطوط، ويترك ما عدا ذلك، ولنضرب مثلًا للفرق بين الدرجتين قولنا «أفطس»؛ فإنَّ هذا اللفظ يُؤدي إلىٰ الذهن معنىٰ الأنف المنحني، أي: جزء من جسم الإنسان له مادة لحمية معينة وشكل معين، في حين أن قولنا «منحنٍ» لا يُؤدي إلىٰ الذهن سوىٰ معنىٰ الشكل فقط دون تعيين مادة بالذات، ونحن نعلم أن الانحناء يمكن أن يتفق لمواد كثيرة، وفي الدرجة الثالثة يترك العقل الشكل أيضًا والمادة بالإطلاق، ولا يستبقي من الشيء إلَّا كونه موجودًا والمعاني اللَّازمة للوجود مثل الجوهر والعرض، والعلة والممكن والضروري وغيرها، فإنَّ كلَّ موجود جوهر أو عرض، عِلَّة أو معلول، ممكن أو ضروري، إلىٰ غير ذلك من المعاني التي تنطبق علىٰ الموجود من حيث هو موجود دون نظر إلىٰ كونه جسميًّا أو رُوحيًّا أو كذا أو كذا من الموجودات.

والفرق بين أرسطو وأفلاطون في هذا الباب: هو أنَّ التجريد عند أرسطو من فعل العقل، وأنَّ العقل يعلم ذلك، فلا يعتقد أنَّ الأشياء موجودة في الواقع كما يتصوَّرها هو، أمَّا عند أفلاطون فالمجردات موجودة كذلك في الواقع، أي: خلو من المادة، وهذا خطأ فيما يختص بمجردات الدرجتين الأولىٰ والثانية.

ويُقابل درجات التجريد الثلاث علوم ثلاثة:

- والعلم الطبيعي للمجردات التي من الدرجة الأولىٰ.
- والعلم الرياضي التي من الدرجة الثانية.
- وعلم ما بعد الطبيعة للمجردات التي من الدرجة الثالثة.

وهذه العلوم الثلاثة تُؤلِّف ما يسميه أرسطو العلم النظري، أي: العلم الذي غرضه مجرد المعرفة. ويُقابله «العلم العملي»، وهو الذي ترمي المعرفة فيه إلىٰ تدبير أفعال الإنسان، وله قسمان:

- **القسم الأول**: يدبر أفعال الإنسان من حيث هو إنسان في نفسه، وفي الأسرة، وفي المجتمع، فينقسم إلىٰ الأخلاق، وتدبير المنزل، والسياسة.

- والقسم الثاني: الفن، وهو يدبر أفعال الإنسان بالنسبة إلىٰ موضوعات يُؤلِّفها ويصنعها، وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها وهذه تزيد وتنقص تبعًا لتقدُّم الحضارة، فمن المعلوم أنَّ عندنا الآن من الفنون ما لم يكن عند الأقدمين، وربما كان للأقدمين فنون نجهلها الآن.

خامسًا: النفْس

النفس صورة الجسم الحي[1]، أي: إنَّها مبدأ الأفعال الحيويَّة علىٰ اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي؛ لأنَّ موضوعه -وهو الكائن الحي- مركب من مادة وصورة. والأفعال الحيوية تنقسم قسمة أولىٰ إلىٰ: النمو والإحساس، والنطق أو العقل. يُضاف إلىٰ ذلك النُّزوع؛ لأنَّ الحاس والناطق ينزعان طبعًا إلىٰ الخير الذي يدركانه بالحس أو بالعقل. ويُضاف أيضًا الحركة في المكان؛ لأنَّ من الحاس ما هو ثابت في الأرض ومنه ما هو متحرك؛ لذلك يُعرِّف أرسطو النفس بأنَّها: «ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك في المكان»، فلكل طائفة من الأحياء نفس، وتختلف النفوس باختلاف الطوائف، وتتعدد قواها ووظائفها كُلَّما ارتقينا في سلم الحياة[2].

النفس النامية أدنىٰ أنواع النفوس، نجدها في النبات دون سائر الوظائف التي ذكرناها، ونجد النمو في الحيوان والإنسان أساسًا لتلك الوظائف. ولا يُمكن تعليل الحياة النامية بعنصر أيًا كان أو بالعناصر مجتمعة علىٰ رأي القدماء، فإنَّ الحي ينمو أو يتناقص بفعل باطني وفي جميع أجزائه علىٰ السَّواء، بينما الجماد يزيد من خارج بإضافة شيء إلىٰ شيء، ثم إنَّ للنمو في الحي حدًّا ونسبة تابعين لنوع الحي، أمَّا الجماد فيقبل الزيادة إلىٰ غير حدٍّ؛ ذلك لأنَّ الحي يحيا وينمو ما دام يغتذي، وليس الاغتذاء مجرد إضافة مادة إلىٰ أخرىٰ، ولكنَّه تمثيل من شأنه أن يحوِّل الغذاء إلىٰ ذات المغتذي، وذلك ما لا يتسنَّىٰ للمادة وحدها، فلا بُدَّ من القول بنفس نامية هي عِلَّة الاغتذاء والتمثيل والحياة، وتكوُّن الحي في صورة ومقدار معينين.

والنفس الحاسة للحيوان، تجمع بين وظائفها ووظائف النفس النامية فليس في

---

(١) فالإنسان من مادة هي الجسد، ومن صورة هي النفس، فالصلة بين النفس والجسد هي صلة الصورة بالهيولي، وهذا يبين استحالة انفصال الواحد عن الآخر منهما.

(٢) يُقَسِّم أرسطو النفس إلىٰ: (نامية - حاسَّة - ناطقة أو عاقلة)، ومع ذلك فالنفس عنده واحدة؛ لأنها بسيطة، والكائن البسيط لا يتجزأ.

الحيوان سوىٰ نفس واحدة متعددة القوىٰ والوظائف[1]؛ لأنَّ الجسم الطبيعي من أي نوع كان، واحد -كما قلنا-، ومبدأ وحدته صورته؛ فإنْ تعددت فيه الصور أبطلت الوحدة. فالنفس الحاسة متصلة بالجسم مباشرة وهي كلها صورة الجسم كله، وقواها المختلفة صور لأعضاء الجسم المختلفة، كقوة الإبصار التي هي صورة الحدقة، فالحس قوَّة متحدة بعضو والقوة والعضو يؤلفان شيئًا واحدًا كالهيولي والصورة، فالفعل فعلهما جميعًا، لا تدرك قوة الإبصار من غير الحدقة، ولا تدرك الحدقة من غير القوة المتحدة بها، وكذلك الانفعالات كالغضب والخوف والفرح وما إليها، لا تصدر عن النفس وحدها، ولكنَّها تصدر عن المركب من النفس والجسم، يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ في «ذات» الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم، بحيث لا نستطيع الفصل بين استشعار الخوف مثلًا والرعشة وغيرها من الظواهر الجسمية التي تصاحب الخوف. فالانفعالات صور متحققة في مادة، ولا ينبغي مجاراة المخيلة التي تتصور الانفعال النفسي من جهة وعلاماته الظاهرة من جهة، أو النفس من جهة والجسم من جهة، وأرسطو يلح في ذلك إلحاحًا شديدًا.

والنفس الحاسة تختلف كمالًا باختلاف أنواع الحيوان، وفي الأنواع العُليا نجد الحواس الظاهرة الخمس، وقد درسها أرسطو بالتفصيل ونبَّه إلىٰ أن اللمس حس مركب له أكثر من موضوع واحد، كما يقول علماء النفس الآن، ونجد الحواس الباطنة وهي: الحس المشترك، والمخيلة، والذاكرة، والحس المشترك عنده قوة تنتهي إليها الإحساسات الظاهرة، فتؤلِّف بينها فتدرك مثلًا أنَّ هذا الشيء الأصفر (البرتقالة) حلو، فتجمع بين إحساسين مختلفين. والمخيلة قوّة تحفظ أثر الإحساس الظاهري، وتستعيده فتدرك الشيء في غيبته، وهي تساعد علىٰ تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها، وهي مصدر الصور التي تتراءىٰ في الأحلام وهذيان الحمىٰ وغير ذلك من الحالات الشاذة. والذاكرة قوة تدرك أنَّ الصورة الماثلة الآن في الإحساس أو في المخيلة هي صورة شيء قد سبق إدراكه فهي تتعلَّق بالماضي، وقد تؤدي وظيفتها عفوًا فيسمىٰ فعلها ذكرًا، أو بالإرادة فيسمىٰ فعلها تذكرًا، والتذكر

(١) والقوة الحاسة تنفرد عن القوة النامية بوظيفتين:

١- وظيفة التحريك؛ القوة المحركة.

٢- وظيفة الإدراك؛ القوة المدركة.

خاص بالإنسان؛ لأنَّه يستلزم الإرادة والتفكير، ومهمة التفكير هنا الرجوع إلىٰ الصور والاستعانة بما بينها من ترابط أو تداع للاهتداء إلىٰ الذكر المفقود، وقد دلَّ أرسطو إلىٰ ما بين الصور من صلات تشابه أو تضاد أو تقارن، وكان أفلاطون قد ذكرها أيضًا.

أما النفس الناطقة[1] فهي نفس الإنسان، تجمع إلىٰ وظيفتيها الخاصتين بها وهما العقل والإرادة، وظائف النفس النامية ووظائف النفس الحاسة. والعقل قوة إدراك المجردات كما سبق القول، وله فعلان آخران هما الحكم والاستدلال، أي: تأليف المعاني المجردة في قضايا وأقيسة للانتقال من المعلوم إلىٰ المجهول، ولمَّا كان موضوع العقل مُجردًا كُلّيًا كان العقل «مفارقًا» أو «روحيًا»، أي: غير متحد بعضو يشاركه في فعله كما تشارك العين قوة الإبصار؛ إذ إن من شأن العضو أن يعين القوة المتحدة به إلىٰ موضوع من جنسه، أي: مادِّي محسوس بينه وبين تركيب العضو نسبة كالنسبة التي بين العين واللون، أو الأذن والصوت؛ لذلك نرىٰ العقل يدرك الماهيات جميعًا محسوسة ومعقولة، بينما الحسُّ لا يُدرك سوىٰ المحسوسات من حيث هي كذلك، وبينما كلُّ حس يدرك موضوعًا خاصًا ولا يُدرك سواه، ومع كون العقل رُوحيًا؛ فإنَّ النفس الإنسانيَّة صورة الجسم متحدة به اتحادًا جوهريًا؛ لأنَّ التعقل، ولو أنَّه خاصٌّ بالنفس، إلَّا أنَّه مفتقر للصورة الخيالية يجرد منها المعنىٰ الكلي علىٰ ما ذكرنا، والصور الخيالية محفوظة في المخيلة، والمخيلة قوة من قوىٰ النفس الحاسة موضوعاتها حسية مدركة بعوارضها المحسوسة، ولها مركز في المخ، فالتعقُّل ولو أنَّه خاصٌّ بالنفس، إلَّا أنَّ له صلة وثيقة بالتخيل، ولا يتحقق من دون الجسم، ولكن متىٰ انفصلت النفس الإنسانيَّة عن الجسم بالموت بقيت خالدة من حيث إنَّ لها فعلًا خاصًا كما تقدَّم تزاوله من غير عضو، وذلك هو برهان الخلود عند أرسطو يذكره صراحة في غير ما موضع، ولو أنَّ حديثه عن الخلود مُبهم في بعض المواضع يفتقر إلىٰ التأويل، أمَّا الإرادة فهي القوة النازعة إلىٰ الخير المعلوم بالعقل، وهو خير معنوي روحي كالفضيلة ومحبة الله فلا بُدَّ أن تكون الإرادة روحيَّة كذلك تتبع إدراك العقل، كما يتبع النزوع الحسىٰ إلىٰ اللَّذة إدراك الحواس[2].

---

(١) وتسمىٰ: النفس العاقلة، وهي التي تميز الإنسان عن الحيوان.

(٢) يعتبر أرسطو مؤسسًا للمذهب الحسي في المعرفة، فمبدأ المعرفة عنده، الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال، ولا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان علىٰ الطريقة الأفلاطونية.

سادسًا: الأخلاق

للناس فنون وصناعات يرمي كلٌّ منها إلىٰ تدبير أفعالهم في ناحية معينة لبلوغ غرض معين، ولكنَّ الناس مع اختلاف أفعالهم وأغراضهم يشتركون في الإنسانيَّة، والإنسان إنسان قبل أن يكون طبيبًا أو نجّارًا أو مُصوِّرًا أو غير ذلك، فهناك بالضرورة «علم يُعنىٰ بأفعال الإنسان بما هو إنسان، ويدبرها علىٰ هذا الاعتبار»، فيُقر ما يجب فعله وما يجب اجتنابه علىٰ الإطلاق، وهذا العلم هو علم الأخلاق.

والإنسان في جميع أفعاله يقصد إلىٰ الخير، سواء أكان هذا الخير حقيقيًّا كالفضيلة أم ظاهريًّا كاللَّذة، فما هو خير الإنسان الذي يجب أن نختاره؟ أو ما هي الغاية التي يجب أن نسعىٰ لإدراكها؟ يذهب الناس كافة إلىٰ أنَّ الخير الذي ما نزال نطلبه والغاية التي ما نزال ننشدها إنَّما هي السعادة، وأنَّ الإنسان مهما يفعل فإنَّما هو يفعل لينال السعادة، ولكنَّهم يختلفون في فهم السعادة، فبعضهم يظنُّها في اللَّذة، وبعضهم في الشرف وبعضهم في الحكمة، فلننظر في هذه الخيرات الثلاثة.

أمَّا اللذة فظاهرة نفسيَّة أصلها أنَّ للإنسان قوىٰ تتطلب العمل، وأنَّ لكُلٍّ منها موضوعًا تتجه إليه طبعًا، فإذا ما عملت نتجت لذة، فليست اللَّذة غاية في الأصل، ونحن أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل ذلك ابتغاء اللَّذة، بل ابتغاء سدِّ الرمق، وكلُّ مَن يأكل لأجل الأكل يرتكب شططًا ويجرُّ علىٰ نفسه ضررًا.

إذن ليست اللَّذة شيئًا متمايزًا من الفعل، ولكنَّها ظاهرة مصاحبة للفعل، تضاف إليه كالنضارة إلىٰ الشباب، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع، ولا شَكَّ في أنَّ قوانا وأفعالها وموضوعاتها تتفاوت، فليس الحس كالعقل، وليس المال كالفضيلة، فلا يجوز القول بالإطلاق أنَّ اللَّذة حسنة أو أنَّها رديئة، ولكن الأفعال هي التي تُوصف أولًا بالحسن أو بالرداءة، وبالخير أو بالشرِّ، والمشاهد أنَّ اللَّذة إن طُلبت لذاتها ألحقتْ بالشخص ضررًا بليغًا، وإذن ليست هي السعادة، وليست هي غايتنا في الحياة.

وأمَّا الشرف أو تكريم الناس إيانا فهو أيضًا ظاهرة مصاحبة لشيء آخر، فإنْ كان لمنصب أو مال؛ كان مُتعلِّقًا بالناس أكثر منه بنا، يمنحونه أو يمنعونه كما يرون، وكان علىٰ كلٍّ حال شرفًا كاذبًا، وإن كان لفضل كان الفضل خيرًا منه؛ لأنَّه عِلَّته، ولأنَّه ألصق بالنفس، فليس الشرف غاية في ذاته.

تبقىٰ الحكمة، وفيها السعادة الحقيقيَّة؛ ذلك لأنَّ لكلِّ موجود وظيفة يُؤديها، وكمال الموجود أو خيره يتحقَّق في تمام تأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها، ليست هي الحياة النامية، ولا الحياة الحاسة، ولكنَّها الحياة الناطقة.

إذن خير الإنسان في أن يُزاول هذه الحياة علىٰ أكمل وجه؛ لأنَّه إن عدل عنها إلىٰ اللَّذة شابه البهائم وفقد إنسانيته، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعد لها لذة نقاء ودوامًا، وصار إنسانًا بمعنىٰ الكلمة.

وإذا اتبعنا الحكمة وحكمنا العقل في جميع أفعالنا طبعنا قُوانا واستعداداتنا علىٰ حالات مُعيَّنة هي ما يُسمَّىٰ بالفضائل، كما أنَّ اتباع الشهوة يطبع القوىٰ علىٰ حالات أخرىٰ مضادة هي الرذائل، فليست الفضيلة والرذيلة طبيعيتين، وإنَّما الفضيلة تُكتسب وتُتعلم كما يُتعلَّم أيُّ فنٍّ بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفنِّ، وتفقد الفضيلة بإتيان أفعال مضادة لها.

والأفعال بالإجمال منها ما هو إفراط، ومنها ما هو تفريط، ومنها ما هو وسط بين الطرفين، فبناء علىٰ هذه المقدمات نعرِّف الفضيلة بأنَّها: «ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة».

نقول: «إن الفضيلة ملكة»، ونعني بذلك أنَّها حال للنفس مكتسبة بالمران، وطبيعة ثانية ولَّدها التَّكرار، فلا يُعَدُّ الرجل سخيًا، أو عدلًا، أو عفًّا حقًّا إلَّا إذا سخا، أو عدل، أو عفَّ دائمًا ومن غير عناء، كما أنَّ المصور مثلًا لا يُعَدُّ مُصوِّرًا حقًّا إلَّا إذا زاول التصوير حتىٰ يجيده من غير عناء، وكذلك الحال في كلِّ صاحب فنٍّ أو صناعة، كالطبيب، والجراح والحدَّاد، والكاتب . . . إلخ.

أمَّا الفعل الفاضل المفرد أو المتكرر في فترات بعيدة، فليس بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة سوىٰ شبه ظاهري فقط؛ لأنَّه غير صادر عن حال راسخة في

النفس، ولا يدلُّ علىٰ أنَّ النفس اختارت الفضيلة حالًا لها وغاية.

نقول: «إنَّ الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل»، ولا نقصد بالوسط الوسط الرياضي الواقع علىٰ مسافة واحدة من طرفين فلا يتغيَّر، بل وسطًا بالإضافة إلينا مُتغيِّرًا تبعًا للأفراد والأحوال، فمثلًا الوسط الحسابي بين الحدِّ الأقصىٰ والحدِّ الدنىٰ لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء يزيد علىٰ حاجة المبتدئ بالرياضة، ويقلُّ عن حاجة المصارع، ولكن المقدار اللَّازم للمصارع وسط عدل بالإضافة إليه، وإن زاد كثيرًا عن حاجة الرجل العادي أو الضعيف المريض، كما أنَّ المقدار اللَّازم للمريض وسط عدل بالإضافة إلىٰ حالته، فالوسط العدل هو الذي يعينه العقل بالحكمة تبعًا للظروف؛ لذلك نعدُّ الشجاعة مثلًا وسطًا عدلًا بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن، ونعدُّ السخاء وسطًا عدلًا بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير، ونعدُّ العفة وسطًا عدلًا بين إفراط هو الشَّرَه وتفريط هو الجمود، ثم نرىٰ الشجاعة والسخاء والعِفَّة تتفاوت في أوساطها بتفاوت الأفراد واختلاف الظُّروف، حتىٰ إنَّ الأرملة الفقيرةَ التي تجود بدانق أسخىٰ من الغني يُعطي مبلغًا ضخمًا هو بعض فضلته، بل إنَّ الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي حتىٰ مع غض النظر عن الشخص وظروفه؛ وذلك أنَّه أميل لأحد الطرفين منه للآخر، فالشجاعة أقرب للتهور منها للجبن، والسخاء أقرب للتبذير منه للتقتير، والعفة أقرب لجمود الشهوة منها للشَّرَه، أي: إنَّه تارة يكون أقرب للإفراط، وطورًا أقرب للتفريط، وممَّا تجب ملاحظته: أنَّ الفضيلة -وإن تكن من حيث ماهيتها- وسطًا بين طرفين مرذولين، إلَّا أنَّها من حيث الخير حد أقصىٰ وقمة؛ إذ إنَّ الوسط هو ما تعينه الحكمة بعد تدبر جميع الظروف، وهو ما يجب فعله «هنا والآن»، فهو خير بالإطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول.

سابعًا: السياسة

إذا انتقلنا من الأخلاق إلىٰ السياسة؛ فقد ارتقينا من علم أدنىٰ إلىٰ علم أعلىٰ؛ لأنَّ الدولة هي التي تُهيِّئ للأفراد الأسباب المادية والأدبية للحياة الفاضلة، تحمي حياتهم، وتتعهدهم بالتعليم والتربية؛ فيتعاونون علىٰ اكتساب الفضائل والعلوم وتحقيق إنسانيتهم.

وهي في أداء مهمتها هذه تسترشد بالأخلاق طبعًا، تُشرِّعها قوانين وتحوطها بسياج من الرهبة يزيد في احترامها، ولكنَّها تسترشد أيضًا بغير الأخلاق من العلوم والفنون، كعلم الاقتصاد؛ لتوفير الرخاء، وفن الحرب؛ لصيانة الاستقلال، وما إليهما من وسائل الرقي وعوامل الحضارة.

فالدولة الحَكم الأعلىٰ في المجتمع، تُوجِّه جهوده إلىٰ غايته، وتستخدم الفنون والصناعات، والعلم الخاص بها أرفع العلوم العملية جميعًا.

وعلىٰ ذلك فدعوىٰ السُّوفسطائيِّين ساقطة؛ إذ يقولون: إنَّ الاجتماع وليد العُرف، أو نتيجة عَقْدٍ، كما يزعم أيضًا بعض الفلاسفة المُحدَثين!

الحقيقة: إنَّ الاجتماع قائم علىٰ الطبيعة الإنسانية النازعة إلىٰ كمالها، وإنَّ الإنسان مدني بالطبع، فهو لا يُوجد بغير الأسرة ترعاه وتؤيده إلىٰ أن يبلغ أشدَّه، فالأسرة المجتمع الأوّل، وتليها القرية، وهي مجموع أُسر تتآزر لتوفير حياة أوسع وأكمل ممَّا تستطيعه الأسرة الواحدة.

وإذا ما اتَّحدت القرىٰ المتجاورة؛ كوَّنت مدينة، أي: مجتمعًا تامًّا يكفي نفسه بنفسه، ويكفل تحقيق جميع أغراض الحياة، الضروري منها والكمالي، المادي منها والأدبي.

فأرسطو يتفق مع أفلاطون ومعظم اليونان في عصره علىٰ أنَّ المدينة أرقىٰ الجماعات، ولا يرىٰ في الإمبراطوريات سوىٰ مجتمعات غير طبيعية تعتمد علىٰ

الحرب والتجارة، وتتخذهما غاية لها، فيفسد بهما المجتمع، وما الغاية الحقَّة إلَّا الفضيلة في السِّلْم والقناعة.

ويتعيَّن علينا أن ننظر هنا في الأسرة، وهي الخلية الاجتماعية، ثم في المدينة، وتتألف **الأسرة**: من الزوجين، والبنين، والعبيد.

أمَّا الزوجان: فبينهما تفاوت، الرجل أكمل عقلًا من المرأة، فهو رأس الأسرة، وإليه يرجع تدبير شؤون الدولة، ويرجع للمرأة العناية بالبنين وبالمنزل تحت إشراف الرجل، ذلك ما تريده طبيعة كل منهما، وليس بصحيح ما قال أفلاطون من أنَّ الطبيعة جعلت المرأة مساوية للرجل وهيَّأتها للمشاركة في الجُنديَّة والسياسة.

أمَّا البنون: فهم لوالديهم كما يدلُّ عليه الميل الطبيعي، وقد ظنَّ أفلاطون أنَّ شيوعية الأطفال تُوسع دائرة التعاطف، ولكنَّها في الحقيقة تُؤدِّي إلىٰ انتفاء المحبة والاحترام؛ لأنَّ الطفل الذي هو ابن الجميع ليس ابن أحد، هذا إلىٰ أنَّ تشابه الأطفال والوالدين يكشف القرابة حتمًا، فتزول الشيوعيَّة، ويعود الميل الطبيعي من جانب الوالدين نحو أولادهم.

وأخيرًا العبيد: ووظيفتهم تحصيل الثروة الضروريَّة للأسرة، والقيام علىٰ خدمتها؛ ذلك لأنَّ «المواطن» رجل حُرٌّ حَبته الطبيعة ذكاء وشجاعة، فبنىٰ لنفسه مدينة، وفَرَغ لسياستها، وخصَّص حياته لخدمتها في السِّلْم والحرب، فلا يتسع وقته للعناية بشؤون معاشه، وتأبىٰ عليه كرامته أن يتنزَّل للأعمال اليدوية يُزاولها، فيشوه يديه وخلقته، ويظهر بمظاهر وضيعة؛ فكان لا بُدَّ له ممَّن يتكفَّل بذلك دونه، وقد أوجدت الطبيعة شُعوبًا قليلي الذكاء، أقوياء البنية، فقدَّمت له منها «آلات للحياة»، أو «آلات حيَّة» هي هؤلاء العبيد.

فأرسطو يقبل الرِّقَّ كما قبله أفلاطون، ويلتمس له أساسًا في الطبيعة، ويرفع الشعب اليوناني إلىٰ مقام السيد من سائر الشعوب.

ولا شَكَّ في أنَّه مسرف في تعريف الرقيق، بل إنَّ مذهبه لَيُنكر عليه هذا التعريف؛ فإنَّ الطبيعة الحقَّة للرقيق أنَّه إنسان، فلا يُمكن بحال اعتباره مجرد «آلة حية»، علىٰ أنَّه يقول: إنَّ ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه؛ فإنْ لم يرثه؛ لم يكن عبدًا بالطبع، وانفتح أمامه باب العتق وهو يُوجب علىٰ السيد أن يُحسن استخدام سلطانه

علىٰ رقيقه، وأن يُعامله معاملة إنسانيَّة، والمعنىٰ الذي يؤخذ من مجموع أقواله هو: إنَّ الرقيق خادم مدىٰ الحياة.

أمَّا المدينة[1]: فلها غاية عُليا هي معاونة الأفراد علىٰ بلوغ كمالهم العقلي والخُلقي، ولها غاية دُنيا هي توفير أسباب المعاش الحسن، والغاية الثانية وسيلة للأُولىٰ، وخاضعة لها، من حيث إن سعادة الإنسان عقلية خلقية -كما تقرر في علم الأخلاق-؛ لذلك يجب علىٰ الدولة أن تقف الاستعداد الحربي والتجارة عند الحدِّ الملائم للغاية العُليا، وهي تفوت علىٰ الأفراد هذه الغاية حتمًا، إذا اتخذت من دونها الحرب غاية كأسبرطة، أو التجارة والملاحة كبعض مدن أخرىٰ.

أمَّا الحرب: فواضح أنَّها وسيلة لصيانة الحقِّ أو لاسترداده، ولا يُمكن أن تكون الحالةَ الطبيعيَّة للمدينة.

أما التجارة: فالأصل فيها المُبادلة -مُبادلة أشياء بأشياء-، لإرضاء الحاجات الضرورية، ثم اختُرِع النقدُ وسيلة للمُبادلة ورمزًا للثروة، وما لبث أن انقلب غاية يُطلب لذاته، وصار الإنتاج غاية كذلك بعد أن كان وسيلة للحياة يقدر علىٰ قدر حاجاتها! فنشأت التجارة، وهي غير طبيعيَّة؛ لأنها مبادلة الأشياء لا بأشياء أخرىٰ لأغراض طبيعيَّة، بل بالنقد وهو اختراع غير طبيعي، ولأنَّ هذه المبادلة تجرىٰ دون مراعاة الحدِّ الضروري للحياة.

ومن باب أولىٰ الربا غير طبيعي؛ لأنَّه مبادلة النقد بالنقد نفسه، والنقد معدن لا يُنتج كالحقل، ولا يلد كالماشية، فلا يصحُّ عدلًا أن نتقاضىٰ «فائدة» عن النقد.

فأرسطو يميل إذن إلىٰ عيشة بسيطة أقرب إلىٰ الطبيعة والقناعة منها إلىٰ الاختراع والترف، ويريد المدينة غنيَّة بالعلم والفضيلة لا بالمال والسلطان.

وقد مرَّ بنا نقده بعض آراء أفلاطون السياسية، وهو يُخالف أستاذه كذلك في مسألة الحكومة المُثلىٰ، ويسخر من أولئك المُصلِحين والمُشرِّعين الذين يُحاولون تصوير أفضل شكل حكومي بالإطلاق غير عابئين بتفاوت الشعوب وتقلب أحوالها.

---

(١) يرىٰ بعض الفلاسفة أن أرسطو لم يكن فيلسوف دولة، وإنما نشأت الفلسفة السياسية لديه كشيء مضاف إلىٰ مذهبه تكملة له، خلافًا لأفلاطون - مثلًا -.

ويقرر أنَّ رسم الحكومة الصالحة لشعب ما يجب أن يُراعَىٰ فيه طبيعة ذلك الشعب، ولكنَّه يرىٰ -إجمالًا- أنَّ خير الحكومات حكومة الطبقة الوسطىٰ، أي: الطبقة المُؤلَّفة من أصحاب الثروة العقاريَّة المتوسطة؛ فإنَّ حكومتهم مزاج من الأوليغركيَّة -أي: استقراطية المال-، ومن الديمقراطيَّة مع مَيْلٍ إلىٰ هذه، وقد قلنا في الأخلاق: «إنَّ خير الأمور الوسط»، لهم مصلحة حقيقيَّة في المدينة فيتوخَّون الخير العام، وهم مشغولون بعملهم الذي يعيشون منه، فيُفضِّلون إجراء الدستور علىٰ عقد الجلسات الكثيرة وإضاعة الوقت في المناقشات، وكُلَّما زاد عددهم كانوا أقدر علىٰ مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور[1].

---

(١) يمكننا عقد مقارنة بين أرسطو وأفلاطون في السياسة، بحيث تتميز نقاط الاتفاق بينهما، وهي:

١- كل منهما يرىٰ أن الدول الكبرىٰ والإمبراطوريات هي مجتمعات غير طبيعية، وغير متجانسة.

٢- يقولان بوجوب توقف الدولة عن الاستعداد الحربي عند الحد الملائم.

٣- يذهبان إلىٰ أن غاية الدولة هي السعادة والسعادة هي الفضيلة.

٤- يجب أن يهدف التعليم إلىٰ الفضيلة، وحب استيعاب العلم، والميل إلىٰ تحصيله، وأن يكون عاملًا قويًا في طبع النفس بقيم النبل والحرية.

وينتقد أرسطو أفلاطون، ويفترق عنه في جوانب كثيرة، من أهمها:

١- المرأة لا تتساوىٰ مع الرجل عند أرسطو، ولا تصح شيوعية النساء ولا الأولاد بالتبع، بل يؤدي ذلك إلىٰ فقدان الحرية والاحترام.

٢- يرىٰ أرسطو أن شيوعية الملكية تؤدي إلىٰ فقدان النشاط والجد.

٣- يجب عند أرسطو ألا يضحىٰ بالفرد في سبيل الدولة إذ لكل منهما كيانه المستقل.

٤- جعل أرسطو من الدولة كيانًا يقوم علىٰ الأخلاق، والغاية منها تحقيق الخير.

٥- أفلاطون جعل دولته مثالية فردوسية، وليست واقعية بخلاف أرسطو.

٦- خالف أرسطو أفلاطون في وجود خير في معنىٰ عالمي مطلق، بل رأىٰ أن الخير نسبي اعتباري لكل طائفة وجماعة.

الفصلُ الخَامسُ

مدارسُ العهدِ الأخيرِ

أَوَّلًا: المدرسةُ الأبيقوريَّةِ

بعد أرسطو ظهرت في أثينا مدرستان متعاصرتان ومتعارضتان:

هما المدرسة الأبيقوريَّة، والمدرسة الرِّواقيَّة، وكان لهما أثرٌ كبير في أواخر العالم القديم وأوائل العهد المسيحي؛ لأنهما عنيتا خصوصًا بالأخلاق، وكانتا تتنافسان في دعوة الناس إلىٰ السعادة.

وُلد أبيقوروس في «ساموس» سنة (٣٤١) من أسرة أثينية، ثُمَّ جاء أثينا للمرة الأولىٰ في الثامنة عشرة، وقضىٰ فيها فترة قصيرة، ثم رحل إلىٰ آسيا الصغرىٰ. وفي سنة (٣٠٦) عاد إلىٰ أثينا، وأنشأ بها مدرسة ظلَّ يُعلِّم فيها إلىٰ وفاته سنة (٢٧٠).

الغاية من الفلسفة عنده طلب السعادة والنجاة من الألم؛ لذلك لم يشتغل بالمنطق والطبيعة إلَّا بالقدر الذي رآه ضروريًّا لإقامة مذهبه في الأخلاق.

ولم يكن يقتضي من التلميذ إلَّا أن يعرف القراءة، فأشبه الكلبيين والقورينائيِّين في الرغبة عن العلم للعلم، وفي حصر الفلسفة في الأخلاق وتبسيطها وجَعْلِها في متناول كُلِّ إنسان، وهذا موقف جدير بالاعتبار، هو أقرب إلىٰ الدين منه إلىٰ الفلسفة؛ ذلك لأنَّ الفلسفة بطبيعتها من شأن أقليَّة ممتازة؛ لما تقضي من فراغ وذكاء وطول بحث، وكانت كذلك عند اليونان.

ولكن هذه الشروط غير ميسورة لكلِّ الناس، ولهم جميعًا مع ذلك الحق في السعادة، فكان لا بُدَّ من اختصار الفلسفة، والاقتصاد منها علىٰ ما يتصل بالأخلاق فحسب.

أبيقوروس مادي علىٰ مذهب ديموقريطس، قال بالجواهر الفردة مع شيء من التعديل: كان ديموقريطس قد نفىٰ الثقل عن الجواهر، ولم يُعيِّن عِلَّة لحركتها؛ فارتأىٰ أبيقوروس أنَّ الثقل خاصية لها، وأنَّه عِلَّة الحركة من أعلىٰ إلىٰ أسفل.

وكان ديموقريطس قد قال: إنَّ هذه الحركة تتمُّ علىٰ خط مستقيم[1]، ففكر أبيقوروس أنَّ الجواهر إذن لا تتلاقىٰ ولا تُؤلِّف الأشياء، ولكنَّ الأشياء موجودة مُؤلَّفة من جواهر كما يُقرِّر المذهب؛ فلا بُدَّ من القول إنَّ الجواهر تنحرف من تلقاء أنفسها في هذا السقوط فتتلاقىٰ، ولنا علىٰ ذلك شاهد آخر من أنفسنا: فإنَّ لنا إرادة حرة تضاد حركة الجسم الطبيعيَّة، وهذه الإرادة هي انحراف الجواهر في الإنسان، وما هو حاصل في الإنسان حاصل في الطبيعة بهذا الانحراف، ظنَّ أبيقوروس أنَّه يُصلح مذهب ديموقريطس ويُعلِّل الحرية، والحرية ضرورية للأخلاق.

وهو مادي في الأخلاق أيضًا: ولكنَّه يسعىٰ جهده لتلطيف ماديته فغاية الحياة عنده اللَّذة الجسمية[2]، كما قال أرستبوس، إلَّا أنَّه يفترق حالًا عن هذا الفيلسوف، فيشترط أن تكون اللَّذة لذَّة حقًّا، أي: أن لا تجرَّ وراءها ألـمًا وإلَّا بطل أن تكون لذة خالصة؛ فيجب إذن اجتناب اللذة التي تسبب الألـم.

وكذلك قد يقضي طلب اللَّذة تحمُّل بعض الألـم، فيجب قبول الألـم الذي يُسبب لذة أعظم؛ إذا نحن اتبعنا هذين المبدأين حقَّقنا لأنفسنا لذَّة مستمرة طول الحياة، بينما اتباع مبدأ أرستبوس مطلقًا من كُلِّ قيد بالجري وراء كلِّ لذة والهرب من كلِّ ألـم، دون نظر إلىٰ العواقب؛ يُورث الهَمَّ والمرض.

وبعبارة أخرىٰ: اللَّذة التي هي الغاية ليست تلك الحركة العنيفة التي نضطرب بها حينًا، ثم يكون بعدها ما يكون، بل هي الاستمتاع بالهدوء والطمأنينة أطول وقت ممكن، وبذلك نخرج من مذهب اللَّذة إلىٰ مذهب المنفعة، فلا نطلب اللَّذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب، بل نطلب منفعتنا طول الحياة إن أمكن، أي: نطلب لذة خالصة دائمة هي ما يُعبَّر عنه بالسعادة.

---

(١) هذا القول بعيد حيث إن فلسفة ديموقريط يصعب أن تنظر للحركة بخط مستقيم لسببين:

١- أن حركة الذرات عند ديموقريط عشوائية.

٢- ثم إنه في نظريته الكزمولوجية ينظر للأرض علىٰ أنها كالطبلة!.

(٢) وفي هذا نظر حيث إن الحكمة الفلسفية في العيش تقوم عند أبيقور علىٰ مبدأ طلب اللذة واجتناب الألم ولكن لم تكن هذه الفلسفة مشابهة لفلسفة القوريناثي الذي اختزلها باللذة الجسدية بل اللذة عند أبيقور تعلو علىٰ المطلب الجسدي وتتجاوزه.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ٦٧.

وتُحقَّق السعادة بتوازن الجسم، وخلوه من الألم، وبهدوء النفس وخلوها من الخوف، ولأجل العمل علىٰ توازن الجسم يجب الاكتفاء باللذات الصادرة عن إرضاء النزعات الطبيعيَّة الضروريَّة، كلذات الطعام والشراب، والقناعة في ذلك بما تتطلبه الطبيعة حقًّا، وهو قليل.

أما الترف في الطعام والشراب، فلذة غير ضرورية لا تقتضيها الطبيعة؛ لذلك يجب رفضها في الأكثر، وإن رأينا أن نرضيها أحيانًا، فليكن ذلك بغاية التؤدة؛ لئلا تتحول إلىٰ شغف، فتجلب لنا الهَمَّ.

ولأجل العمل علىٰ هدوء النفس: يجب الإقلاع عن طلب بعض لذات يتوهَّمُها معظم الناس لذَّات حقيقية، وهي أسباب اضطراب كثيرة، وليست طبيعية ولا ضرورية، مثل لَذَّة المال، ونباهة الذكر، وجاه المنصب.

ويجب العدول عن كلٍّ ما من شأنه أن يشغل البال ويجلب الهموم مثل الزواج والشؤون السياسية، ويجب تخليص النفس من الخرافات التي تزعج العامة في كلٍّ وقت، وتُولِّد في نفوسها الخوف من الآلهة، والقَدَر والكسوف والخسوف، وغيرهما من الظواهر الجوية، ومن الموت، فالآلهة لا يعنون بالعالم، والعالم مادة وحركة ليس غير، فلا معنىٰ للقَدَر، وليست الظواهر الجوية علامات شر ولا خير، وإنَّما هي أحداث طبيعية فحسب، وإذن لا داعي هناك للخوف ولا للصلاة أو تقديم القرابين.

وإن جاز للأبيقوري أن يختلف إلىٰ المعابد ويشارك العامة في شعائرها، فذلك تفاديًا من خصومها وضمانًا لطمأنينته، كما كان يفعل أبيقوروس نفسه، أما الموت؛ فالخوف منه ناشئ عن وهْمٍ بحت، إنَّه فناء تام، فلا شعور في القبر ولا ألم.

وأبيقوروس مادي كذلك في مذهبه الاجتماعي، فهو لا يعتقد بالعدالة نظامًا طبيعيًّا، وإنَّما هو يرىٰ أنَّ المنفعة هي القانون الطبيعي، وأنَّ الأصل أنَّ لكلِّ إنسان أن يطلب منفعته ما وسعه الطلب.

ولكن الناس إذا عملوا بهذا الأصل تعارضوا لتعارض منافعهم وأضرَّ بعضهم ببعض، فتعاهدوا أو تعاقدوا علىٰ حدود يلتزمونها، وهذا ما سُمِّي بالعدالة، وهو تعاقد قائم علىٰ المنفعة، فلا عدالة حيث لا يوجد عقد ولا عدالة؛ حيث يمكن نقض العقد وتحقيق المنفعة دون استهداف للخطر.

غير أنَّنا في الغالب لا نأمن من انتقام الآخرين، فعلينا أن نلتزم العدالة؛ لنكفل لأنفسنا السلامة من الانتقام والخوف منه، ونحتفظ بالطمأنينة وهي خيرنا الأعظم.

علىٰ هذا النحو حاول أبيقور أن يصون الاجتماع كما حاول أن يصون الأخلاق مع تمسُّكه بالمذهب المادي، الذي إن طبقناه تطبيقًا دقيقًا هدم الأخلاق الفردية والاجتماعية؛ لقصوره عن تقديم مبدأ يُوجب علينا تفضيل المنفعة والطمأنينة.

إذا كانت الغاية هي اللذة، وكان كلُّ شيء ينتهي بالموت، فكيف السبيل إلىٰ إقناع أرستبوس وأتباعه إذا هم آثروا حياة قصيرة قوية اللذة علىٰ حياة طويلة خفيفة اللَّذة؟ الأمر هنا متروك للمزاج الشخصي، وكان أبيقورس رجلًا عليلًا سقيمًا؛ فمال إلىٰ القناعة والراحة، ولم يكن تلاميذه مرضىٰ فما لبث أمزجتهم أن مالت بهم إلىٰ اللَّذة من غير قيد ولا حياء فأشبهوا القورينائيين أو فاقوهم حتىٰ صار لفظ «أبيقوري» مرادفًا للفظ المستهتر مع بُعدِ مذهب أبيقورس وسيرته عن الاستهتار.

ثانيًا: المدرسة الرِّواقيَّة[1]

ظهرت الرِّواقيَّة في الوقت نفسه معارضة للأبيقوريَّة أشد المعارضة، أنشأها زينون -وهو أسيوي- وُلد في قبرص سنة (٣٣٦)، ثم جاء أثينا حوالي سنة (٣١٢)، وتردَّد علىٰ مدارسها، وأخذ يُعلِّم في رِواق -وهذا أصل تسميته هو وأتباعه بالرِّواقيين-، وتعتبر المدرسة أول مشاركة بارزة من جانب الشرقيين في الفلسفة اليونانية، فقد كان لها بعد زينون زعيمان كبيران -أسيويَّان أيضًا- عَمِلَا علىٰ توضيح مبادئها، وتأييدها ضد خصومها، ذلك أنَّ حروب الإسكندر كانت قد فتحت الشرق أمام اليونان وثقافتهم، فاصطنع الشرقيون هذه الثقافة وساهموا فيها، وكان الساميون منهم مُبرَّزين في هذا الميدان، وكانت الرِّواقية أعظم شاهد علىٰ منافستهم لليونان.

الرِّواقيون ماديُّون علىٰ مذهب هيراقليطس، والماديَّة هي النقطة الوحيدة التي يتفوق فيها مع الأبيقوريين، غير أنَّهم يُخالفونهم في تصوُّر المادة، فهم لا يعتقدون بالجوهر الفرد -أي: بجزء من المادة لا يتجزأ-، بل يزعمون أنَّ المادة متجزئة بالفعل إلىٰ غير نهاية، وأنَّ النار هي التي تمسك أجزاء الجسم وتجعله واحدًا، كما أنَّها هي التي تربط أجزاء العالم، وتجعل منها كُلًّا مُتماسكًا، ويرون في النار رأي هيراقليطس من أنَّها شيء حي، فيه قانون أو قدر أو عقل تعمل بموجبه، وأنَّ العالم جسم في نفسه النار العاقلة، ويدعون العالم الله، فهم «حُلوليُّون» لا يفصلون بين الله والعالم، بل يُحِلُّون الله في العالم ويجعلونهما موجودًا واحدًا يتطوَّر من النار الصرفة إلىٰ مظاهر الكون

(١) وإن اختلفت المدرسة الأبيقورية عن الرواقية إلا أن غايتهم كانت واحدة وهي حصر غاية الفلسفة في الغاية العملية المتصلة بالحياة.

والرواقية لا تنكر إمكان المعرفي بل تربطه بالجانب العلمي فوظيفة الفلسفة هي حصول السكينة والطمأنينة بعيدًا عن حياة العامة.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ٦٧.

المختلفة، ثم تخلص النار من هذه المظاهر فيحدث «الاحتراق العام»، وتعود فتتطوَّر علىٰ نفس هذا النسق، وهذا إلىٰ ما لا نهاية.

ومذهبهم في الأخلاق تابع لهذه النظرية، فإذا كان في الطبيعة قانون وعقل وكان الإنسان جزءًا من الطبيعة، فوظيفته أن يحيا وَفق الطبيعة والعقل، وإلَّا كان مُتمرِّدًا علىٰ القانون الكلي مُتوهِّمًا نفسه مُستقلًا عن سائر الوجود وهو جزء منه مرتبط به كل الارتباط، ويتعرف الإنسان قانون سيرته بالرجوع إلىٰ ميوله الأساسية، وقد وضعت الطبيعة فيه هذه الميول لتدله علىٰ إرادتها منه، فالميل الأولي هو حب البقاء الذي يهديه إلىٰ التمييز بين ما يوافقه ويحفظ كيانه، وما يُضاده ويُلاشيه.

فالأبيقوريون علىٰ ضلال؛ إذ يدَّعون أنَّ الميل الأولي طلب اللذة، فما اللَّذة إلَّا عرض ينشأ حين يحصل الإنسان علىٰ ما يوافق طبيعته، وما الألم إلَّا عرض ينشأ حين يحلُّ بالإنسان ما يضاد طبيعته، وتتقلب اللَّذة شرًّا وألمًا إن طلبت لذاتها دون نظر إلىٰ موافقة الفعل للطبيعة الإنسانية أو عدم موافقته، فما تجب مراعاته أوَّلًا وقبل كلِّ شيء، ودون كلِّ شيء، هو مطابقة الإرادة الإنسانية للإرادة الكلية.

في تلك المطابقة وحدها الحكمة والخير والفضيلة والسعادة؛ لأنَّها في مقدورنا كُلَّما أردنا، لا تستطيع قوة أن تحولنا عنها؛ لأنَّ قوةً ما لا تستطيع أن تنفذ إلىٰ الإرادة وتقهرها علىٰ غير ما تريد.

وما عدا ذلك من الأشياء الخارجية وأحداث الحياة، ليس خيرًا أو شرًّا بالذات، وليس مُتعلِّقًا بإرادتنا، فمن الحماقة أن نسعىٰ وراء الأشياء الجزئية الزائلة، ونكلف أنفسنا في هذا السعي المشاق والهموم، ومن الحماقة أن نهلع لمرض أو حرب أو نكبة أيًّا كانت وننغص حياتنا بالخوف والحزن واليأس.

وما هذه الانفعالات بمجدية شيئًا في دفع المقادير وتصريف الحدثان، بل واجب الحكيم أن يعتصم بإرادته، ويحتفظ بحريته؛ فيرتفع بنفسه فوق كلِّ شيء، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يحزن، بل يقبل طوعًا كلَّ ما يصيبه من رزايا في عُرف الناس؛ لعلمه أنَّها ليست كذلك في عُرفه، وأنَّ كلَّ شيء في الطبيعة إنَّما يحدث بالإرادة الكلية، اللَّهُمَّ إلَّا إذا نزلت به نوازل لا تُطاق؛ فله حينئذٍ أن ينتحر ويتخلص من حياةٍ عجزت إرادته فيها عن تحمُّل القَدَر، وزال منها التطابق بين الإرادة والطبيعة.

والرِّواقيُّون يُعارضون الأبيقوريين في المسائل الاجتماعية: فالأسرة عندهم طبيعة، والمجتمع طبيعي كذلك يتكوَّن بامتداد التعاطف والتعاون إلىٰ خارج نطاق الأسرة.

ومن واجب الحكيم الرِّواقي أن يُؤسِّس أسرة، ويُعنىٰ بالشؤون الاجتماعية، بل إنَّ عطفه يعدو حدود المدينة، وحدود الجنس؛ فيشمل الإنسانية جمعاء؛ لأنَّ أفرادها متفقون في الماهية موجودون في طبيعة واحدة، فهم جميعًا إخوة ومواطنون، ووطن الحكيم الرِّواقي الأرض بأسرها.

وللرِّواقيين موقف بإزاء الدين يختلف عن موقف الأبيقوريين، فقد كان هؤلاء يقومون بالشعائر الشعبية رياء وخشية إثارة العامة عليهم، بينما الرِّواقيون كانوا يروضون أنفسهم علىٰ التقوىٰ ويذكرون الله، ويتوجَّهون إليه بالدعاء. لهم صلوات رائعة، وحِكم سامية في محبة الله وعبادته والتسليم لإرادته، ولكنَّهم لم يخلوا من الرياء أو التناقض؛ فإنَّهم كانوا يقصدون بالله النار وقانونها الضروري، لا شخصية حرة سميعة مجيبة، وكانوا يذكرون أيضًا آلهة بأسمائهم الميثولوجية، فيجارون العامة في الظاهر، ويعنون بها في الباطن الكواكب والعناصر والقوات الطبيعيَّة الكبرىٰ.

- وبالجملة كانت الرِّواقية والأبيقورية علىٰ طرفي نقيض:

تقول الرِّواقية بوحدة الوجود وبقانون ضروري أو عقلٍ كلي مُنبث في الوجود، وتلتمس أساس الأخلاق في حرية الإرادة، وتعين لها قانونًا هو الواجب، واجب المطابقة بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية، وتضع السعادة في الواجب وعبادة العقل الكلي، فهي مدرسة عقليَّة علىٰ الرغم من ماديتها، ومدرسة فضيلة وشجاعة.

وتقول الأبيقورية بكثرة الموجودات، وتدعها لفعل الصدفة دون رابط ولا قانون، وتضع السعادة في اللَّذة، وتجعل قانون الأخلاق المنفعة الذاتية، وتُقصي الآلهة خارج العالم، وتُنكر دعاءهم، فهي مدرسة مادية بكل معنىٰ الكلمة، ومدرسة لذة ودعة.

إلَّا أنَّ المدرستين تتفقان في المادية وإنكار الخلود، فتبدو الأبيقورية أكثر تمشيًا مع المنطق؛ إذ تستبعد العقل والقانون والواجب والفضيلة، وهذه المعاني لا تستقيم إلَّا في مذهب عقلي روحي، وتبدو الرِّواقيَّة ضعيفة؛ إذ تأخذ علىٰ نفسها السمو بالإنسان فوق المادة والحياة الراهنة وهي لا تملك غيرها.

ثالثًا: مدرسة الإسكندرية

إلىٰ جانب هاتين المدرستين كانت الأكاديمية واللوقيون تُثابران علىٰ عملهما مع شيء غير قليل من الاستقلال عن تعاليم أفلاطون وأرسطو، فمالَ رجال اللوقيون إلىٰ إيثار العلم الواقعي وتاريخ العلوم، بل المذهب المادي أحيانًا، وبلغ زعماء الأكاديمية حد اعتناق مذهب الشكل في المعرفة حسية وعقلية، ونبذ نظرية المثل وما يترتب عليها.

وكانت مدارس صغار السقراطيين تسير سيرتها وتُنافس الأبيقورية والرِّواقية في اجتذاب الناس إليها، وعرفت الفيثاغورية نهضة جديدة بين الخاصة، ثم نشأت نزعة ترمي إلىٰ الاقتباس من المدارس المختلفة كانت أساسًا لمذهب الاختيار الذي بدأ في هذا العصر.

تلك حال الفلسفة اليونانية في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد وبعده، نضب إذن معين الابتكار والإبداع، وانحصر العمل الفلسفي في شرح أبحاث المتقدمين وتدوين الملخصات، ولكنَّه كان عملًا قويًّا ساهمت فيه شعوب البحر المتوسط؛ إذ كانت الثقافة اليونانيَّة قد سادت بينهم وغلبت ثقافاتهم.

وفي مقدمة المراكز العلميَّة الجديدة مدينة الإسكندرية التي ازدهرت منذ نشأتها، وغصت بالعلماء من مصريين وساميين ويونان ورومان، فنافست أثينا، وكانت حلقة الاتصال بين الشرق والغرب.

فيها علَّم إقليدس (٣٣٠-٢٧٠) صاحب «مبادئ الهندسة»، وفيها قضىٰ أرشميدس (٢٨٧-٢١٢) بعض سني شبابه، ويطول بنا القول لو أردنا التحدث عن تقدم العلم فيها بجميع فروعه المعروفة لذلك العهد.

وإنَّما يهمنا هنا التحدث عن الفلسفة، وما كان من نصيب الإسكندرية فيها، فنقول: إنَّ الإسكندرية عَرفت مدرستين تفلسفتا باليونانيَّة، وعلىٰ طريقة اليونان: الأُولىٰ يهوديَّة، والأُخرىٰ وثنيَّة.

كان بالإسكندرية جالية يهودية تأدَّبت بالأدب اليوناني حتىٰ نسيت العبرية وأهملتها تمامًا، ولم تكن تقرأ التوراة إلَّا في ترجمتها اليونانية، ومن أشهر رجالها «فيلون» الذي نبغ في النصف الأول من القرن الأول للميلاد، وكتب شرحًا ضخمًا علىٰ التوراة قاصدًا أن يُبيِّن لليونان أنَّ في الكتاب المقدس فلسفة أقدم وأسمىٰ من فلسفتهم، وأدمج في شرحه آراء فلسفيَّة مُختلفة المصادر، من أفلاطونيَّة وأرسطوطاليَّة ورِواقيَّة وفيثاغوريَّة[1]، دون أن يُعنىٰ بتحديد مقاصده وتلخيص أفكاره بحيث يتعذَّر استخلاص مذهب يضاف إليه.

علىٰ أنَّا نجد عنده فكرة التوحيد والخلق والعناية ظاهرة قوية، وهي فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانيَّة، ونجده يضع غاية الإنسان في البلوغ إلىٰ الله بالذات والاتحاد به[2].

أمَّا المدرسة الوثنيَّة: فهي عبارة عن تجديد للأفلاطونيَّة.

أسَّسها أمونيوس المُلقب بسا كاس -أي: الحمال-؛ لأنَّه كان حمالًا قبل أن يشتغل بالفلسفة، نشأ مسيحيًا ثم ارتد إلىٰ الوثنيَّة اليونانيَّة. لم يُدوِّن آراءه، بل كان يقتصر علىٰ التعليم، وأشهر من أخذ عنه «أفلوطين» (٢٠٥-٢٧٠ للميلاد) الذي جاءه من «ليقوبوليس» (أسيوط) حوالي سنة (٢٣٣) ولزمه إحدىٰ عشرة سنة، ثم أراد أن يقف علىٰ الأفكار الفارسيَّة والهنديَّة فرحل إلىٰ سوريا والعراق، ثم عاد إلىٰ سوريا، وأخيرًا قصد إلىٰ روما سنة (٢٤٥)، وأقام بها حتىٰ مماته، وكانت اليونانيَّة فيها لغةَ الخاصَّة والمثقفين الذين بهرهم بعلمه الجم وخُلقه العظيم، فكان مجلسه حافلًا بالعلماء وكبار رجال المدينة، حتىٰ لقد تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة.

---

(١) أهم ما يتعلق بفيلون هو تأويله الكامل للعهد القديم تأويلًا روحيًا رمزيًا أفلاطونيًا، فالعالم المخلوق في سفر التكوين هو عالم المُثُل، وآدم هو الأرض، وحواء هي الحس، وقابيل هو النفس ذات الكبرياء، وهابيل النفس الشريرة، وعبور البحر الأحمر هو خروج النفس من أسر البدن، وهكذا. راجع: تطور الفكر الديني الغربي، حسن حنفي، دار الهادي، ومعهد المعارف الحكمية، (٢٤-٢٥).

(٢) ومع ذلك فإن تصور فيلون للوجود هو مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية، فالله مفارق للعالم، خالق له، معنيٌّ به، لا يدركه العقل، وكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب تأويله بحسب هذا الاعتبار، فالله ليس إله إسرائيل فحسب، وإنما هو الموجود حقًا، والعلة الأولىٰ، وأبو العالم، ونفسه، وروحه. راجع: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، مكتبة دبولي، (١٦٥-١٦٧).

كتب أربعًا وخمسين رسالة، جمعها تلميذه «فوفوريوس»، ووزَّعها علىٰ ستة أقسام في كلٍّ قسم تسع رسائل، فسميت بالتاسوعات، وهي ترمي إلىٰ توضيح مسائل فلسفيَّة بالرجوع إلىٰ مذهب أفلاطون مع الاقتباس من أرسطو والفيثاغوريين والرِّواقيين.

وخلاصة مذهبه: أنَّ في قمة الوجود «الواحد» أو «الأول»، وهو جوهر بسيط كامل، والكامل جواد فياض، وفيضه يحدث شيئًا غيره، فهو مبدأ الوجود.

والشيء المُحدث عنه «عقل» شبيه به، يفيض بدوره فيُحدث صورة منه وهي «نفس»، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب، ونفوس البشر والأجسام؛ فإنَّ المادة آخر مراتب الوجود، وأصل الشر فيه، واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلىٰ الأول الواحد، والفلسفة وسيلتها في صعودها إليه والاتحاد به. هذا الاتحاد هو الغبطة العُظمىٰ، وهو حال انجذاب تفقد فيها النفس كلَّ شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الأول. هذه الحال مُمكنة في الحياة العاجلة، ولكن لا يذوقها إلَّا القليل ولا يذوقونها إلَّا نادرًا ويقول أفلوطين: إنَّه جُذب بضع مرات، فالله عنده ليس خالقًا أو صانعًا ولكن الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه بالضرورة دون أن يعلمها أو يُعنىٰ بها.

والعالم المادي صادر عن النفس العالمية، وهي عِلَّة حركاته ونظامه، وغاية الإنسان الفناء في الله علىٰ ما يقرب من رأي الهنود، لا إدراك الله بالعقل والاغتباط بهذا الإدراك، مع احتفاظ المدرك بشخصيته علىٰ رأي أفلاطون حين يتكلَّم عن مثال الخير ومثال الجمال.

وتفلسف علىٰ طريقة أفلوطين تلميذه فورفوريوس السوري صاحب كتاب: «المدخل إلىٰ مقولات أرسطو» المشهور عند العرب باسمه اليوناني «إيساغوجي» (المدخل)، بهما وبأمنيوس يتمُّ الفرع الإسكندري للأفلاطونية الجديدة، وكان لها فرع سوري في القرن الثالث للميلاد، وفرع أثيني في القرن الرابع.

اشتغل رجالها بتحرير المُلخَّصات وشرح كتب أفلاطون وأرسطو علىٰ مذهبهم فذاعت أفكارهم من هذا الطريق، حتىٰ لقد أضيفت إلىٰ الفيلسوفين الكبيرين وهما منها براء.

وكان العالم القديم قد شاخ وهرم، فشاخت معه الفلسفة اليونانية بحيث إنَّ الإمبراطور يوستنيانوس لمَّا أغلق مدارس الفلسفة في أثينا سنة (٥٢٩) لم يفعل إلَّا أن سجل موتها؛ إذ إنَّها كانت قد أقفرت من التلاميذ وتناقص عدد العلماء فيها، ولكن العالم الجديد الذي أخذ يتكوَّن علىٰ أنقاض الحضارة اليونانية الرومانية ورث الفلسفة فيما ورث عن تلك الحضارة، فتمثَّلها ووجَّهها وجهات جديدة.

البابُ الثاني

الفلسفةُ المتوسِّطةُ

الفصلُ الأول

الفلسفةُ المسيحيَّةُ[1]

(١) الأسئلة الأساسية التي ستشغل هذه المرحلة الفكرية والهاجس المحوري للتفلسف في العصور الوسطىٰ هو:

- إشكالية الإيمان والعقل.

- ومفهوم «الكلي» هل هو ذو وجود أنطولوجي أم أنه مجرد اسم؟

انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص٢٠.

أوَّلًا: الفلسفةُ والدينُ

نشأت الفلسفة اليونانيَّةُ بمعزل عن ديانة اليونان[1] ومعارضة لها في المنهج وفي الموضوع، فقد رأينا رجالها يطرحون الخيال، فينبذون الأسطورة، ويعتمدون علىٰ العقل، فيستخدمون الاستقراء والحدَّ والبرهان ورأيناهم ينقدون العقائد الشعبية، ويستبدلون بها معارف أخرىٰ في الألوهية، والنفس، وأخلاق الإنسان ومصيره قائمة علىٰ النظر العقلي لا غير، فكانت الفلسفة في وادٍ والدين في وادٍ آخر، لا يُحاول دفاعًا جديًّا، ولا يقوىٰ علىٰ الصراع.

ولمَّا وقف اليهود علىٰ فلسفة اليونان: أُعجِبوا بها، وعدُّوها فتحًا مبينًا في ميدان العقل، ولكنَّهم كانوا يعتزُّون بكتابهم المنزل من عند الله المؤيد بالنبوءات والمعجزات، فلم ترعهم مناقضة الفلسفة لبعض عقائدهم الأساسية، بل استمسكوا بهذه العقائد، وحاولوا تسويقها بالأساليب الفلسفية وفاخروا اليونان بسبق التوراة علىٰ الفلسفة حتىٰ اتهموا الفلاسفة بالأخذ عن الأنبياء، وحتىٰ قال بعضهم: «إنَّ أفلاطون ما هو إلَّا موسىٰ يتكلَّم اليونانية»، وقد مرَّ بنا ذكر فيلون اليهودي الإسكندري ووضعه «فلسفة التوراة» فوق فلسفة اليونان، ولن نذكر اليهود الذين شكَّكتهم الفلسفة في دينهم وصرفتهم عنه، ولا الذين آثروا الإيمان فنفروا منها، فكلا الفريقين يحلُّ مسألة العَلاقة بين الفلسفة والدين بمحو طرف من الطرفين، أي: إنَّه يلاشي المسألة، وهي إنَّما تقوم بقيام الطرفين كأمرين واقعين لا يُمكن التغاضي عن أحدهما.

فلمَّا جاءت المسيحيَّة وُجد من أبنائها من حمل علىٰ الفلسفة، وحضَّ علىٰ نبذها،

---

(١) تبيَّنَ ضعفُ هذا القول من خلال عرض الفلسفة ما قبل سقراطية، وانشغالها بالأصل الديني من حيث النقد والاستمداد من هذه الميثولوجيا، وما قبلها من صلة مع الحضارات الشرقية والتي تعتبر شرطًا لبزوغ الفلسفة اليونانية، مع العوامل الداخلية السياسية والاجتماعية التي عصفت بتلك البلاد.

وظلَّت هذه المعارضة متصلة من القرن الثاني إلىٰ نهاية العصر المتوسط، تشتدُّ أو تخفُّ تبعًا للأحوال.

ولكن وُجد مسيحيون عرفوا للفلسفة قدرها واشتغلوا بها، وهؤلاء هم الذين فازوا وحفظوا الفلسفة اليونانيَّة وأبلغوها لأبناء العصر الحديث، وهما طائفتان تتفقان في اعتبار الفلسفة أداة ثمينة لتبيين العقائد الدينية والدفاع عنها، وتفترقان في أنَّ إحداهما -ويمتدُّ تاريخها من القرن الثاني إلىٰ القرن الثاني عشر. قصرت همها علىٰ هذه الغاية، فاستخدمت الفلسفة وسيلة «لفهم الإيمان»، دون مبالاة بها لذاتها[1]، وأنَّ الطائفة الأخرىٰ ميَّزت بين الفلسفة والإيمان تمام التمييز، وعالجت التوفيق بينهما.

وإمام الطائفة الثانية القديس «توماس الإكويني» زعيم اللَّاهوتيين والفلاسفة المسيحيين، وسنقول عنه كلمة فيما بعد، فهو يرىٰ أنَّ الفلسفة والإيمان مُتمايزان من حيث الموضوع ومن حيث المنهج.

فموضوع الفلسفة: طبيعي مكتسب بالعقل.

وموضوع الإيمان: فوق الطبيعيَّة معلوم بالوحي.

ومنهج الفلسفة: البرهان.

ومنهج الإيمان: الاستناد إلىٰ النقل.

وحتىٰ حين يُعلِّمنا اللَّاهوت مسائل هي في متناول العقل، مثل وجود الله وخلود النفس، لا يختلط بالفلسفة؛ لأنَّه إنَّما يُعلِّم هذه المسائل أخذًا عن الوحي لا عن العقل، فيعرض موضوعاته علىٰ جميع الناس بلا استثناء وموضوعاته التي هي بذاتها في متناول العقل قد لا تكون كذلك، بالإضافة إلىٰ بعض العقول؛ لِمَا تستلزمه من طول البحث ودقة التأمل، ومن الاستعداد الشخصي للتأمل والبحث.

هذا التمايز لا يعني أن يبقىٰ الإيمان والفلسفة منفصلين في عقل المؤمن، فإنَّ

---

(١) وُجدت في كتابات بعض الآباء الأوائل المدافعين عن الإيمان ضد الوثنيين (أفكارٌ فلسفية)، سواء لتصحيح الإيمان، أو -علىٰ الأقل- لمنحه الحق في الوجود في الساحة العامة للإمبراطورية الرومانية. ومن أهمهم: أرستيديس، وجستين، وميليتو، وتاتيان، وأثيناغوراس، وثاوفيلوس الأنطاكي. للمزيد راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلىٰ دانز سكوت) -المجلد الثاني، القسم الأول- ترجمة: إمام عبد الفتاح، إسحاق عبيد، المشروع القومي للترجمة، (٣٠-٣٦).

للإيمان هيمنة علىٰ الفلسفة بإقرار العقل نفسه الذي حين يعلم وجود الله؛ يعلم أنَّ وحي الله واجب الاحترام، وللفلسفة أن تتطلع إلىٰ الإيمان باعتباره الحقيقة الكُبرىٰ، وأن تحاول تفهمه بقدر المستطاع.

فمن الوجه الأول: الإيمان يُشرف علىٰ العقل إشرافًا خارجيًّا بأن يعرض عليه قضاياه، وينبهه إلىٰ أنَّه إن انتهىٰ إلىٰ مخالفتها كان ذلك دليلًا علىٰ فساد عمله وداعية لإعادة النظر.

ومن الوجه الثاني: الإيمان يُثير مسائل ومعاني لم يكن العقل ليصل إليها لولا الوحي، ويدعه يبحثها بوسائله الخاصة، فيبرهن علىٰ ما يقبل البرهان منها، ويزيد بذلك أمورًا جديدة في الفلسفة، أو يجتهد في تقرير الباقي إلىٰ الفهم بالتشبيه والتمثيل.

فالفلسفة والدين متمايزان بالموضوع وبالمنهج، ولكنَّهما متصلان متعاونان في عقل المؤمن كلٌّ بحسب موضوعه ومنهجه، ذلك هو الحل الذي انتهىٰ إليه تفكير المسيحيين في القرون الوسطىٰ.

ثانيًا: الفلسفةُ المسيحيَّةُ وأفلاطون

كان ممَّن دخلوا المسيحيَّة في أوائل عهدها رجال مثقفون بالثقافة اليونانيَّة المنتشرة حينذاك في حوض البحر المتوسط كما قلنا، وكان المسيحيون مُضطهدين من جمهور الوثنيين يُضايقونهم ويختلقون الأكاذيب علىٰ أخلاقهم وعقائدهم، ومن أباطرة روما يلاحقونهم تعذيبًا وتقتيلًا[1]، فكان من الطبيعي أن ينهض هؤلاء المثقفون للدفاع عن دينهم، وأن يكتبوا باليونانية، وأن يعرضوا للفلسفة ويستخدموا أساليبها، وجهوا للأباطرة «دفاعات» راجين أن يقرأوها فيكفُّوا عن الاضطهاد، فجاءت دفاعاتهم كتبًا مبوبة، فيها هجوم ودفاع، وخطابة وفلسفة، هؤلاء هم «المحامون عن الدين» الذين ظهروا في القرن الثاني. اتفقوا في الموضوعات التي تناولوها وتفاوتوا في بيانها، كلٌّ بحسب مزاجه وعلمه، وهذه الموضوعات ثلاثة: نقد المعتقدات والأخلاق الوثنية، شرح الإيمان المسيحي، الإشادة بالأخلاق المسيحية.

---

(١) رغم كل جهود المسيحيين الأوائل في طاعة الدولة الرومانية؛ إلا أنهم لم يتمكنوا من الانصهار في المجتمع. لأسباب دينية كثيرة، فلم يكن المسيحيون يأكلون من اللحوم التي تذبح للآلهة الرومانية، فضلًا عن تحريم الآباء لحضور حفلات الرومان ومسابقاتهم الهمجية، مما اعتبر هروبًا من الواجبّات المدنية للمواطن، راجع: قصة الحضارة، المجلد ٣، ول ديورانت، ج٣، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، (٣٧٢)، كذلك مثَّل عدم السجود للإمبراطور وعبادته دليلًا علىٰ الخروج عن سلطة الدولة، راجع: تطور الفكر السياسي، جورج سباين، ترجمة: حسن جلال العروسي، الكتاب الثاني، دار المعارف، (٢٧٠). وراجع في تفاصيل معاناة المسيحيين الأوائل وعذابهم علىٰ أيدي الرومان، وأسبابها: الدولة والكنيسة: (٢) الوثنية والمسيحية، رأفت عبد الحميد، دار قباء، (١٠١)،. حتىٰ صار ذلك علمًا مستقلًا من علوم الكنيسة، وهو ما يعرف بعلم الاستشهاد: الماتريولوجي Martyrology، راجع حول: أثناسيوس فهمي جورج، الاستشهاد في فكر الآباء: (مارتيريا)، ويؤانس أسقف الغربية، الاستشهاد في المسيحية، و Church; H. Musurillo: The Acts of The Chritian Martyrs. Oxford (1972).

وهُم بالنسبة إلىٰ الفلسفة فريقان:

فريق يحمل عليها وينكر كل فضل لليونان، ويضيف الفضل كلَّه للشرق، مصدر العلم، ومهبط الوحي اليهودي المسيحي[1].

وفريق يُعجب باليونان وبفلسفتهم، ويعلن أنَّهم وصلوا إلىٰ بعض الحقائق المسيحية بقوة عقلهم[2]، وأن لا تعارض بين الفلسفة والدين.

ويجب أن نقول: إنَّ هذا الفريق الثاني كان يقصد بالفلسفة اليونانية «فلسفة أفلاطون» بنوع خاص، وكانت تبدو بنزعتها العقلية الروحية أقرب المذاهب إلىٰ المسيحية.

أما الأبيقورية: فكانت مرفوضة رفضًا باتًّا عند المسيحين؛ لماديتها وإلحادها.

وأما الرِّواقية: فكانت مرفوضة كذلك، مع ما فيها من تعبُّد وفضيلة؛ لأنَّها ماديَّة حُلولية تُنكر تمايز الله من العالم، فتُؤَلِّه المادة، وتُنكر الخلود وتُجيز الانتحار.

وأما الأرسطوطاليَّة: فكانت معرفتهم بها سطحية، وكانوا يعتبرونها ملحدة، وسيأتي الكلام عليها في الفقرة التالية.

إذن: كانت الأفلاطونية الفلسفة الحقيقية بهذا الاسم عندهم.

وغفلوا -أو تغافلوا-: عما فيها من تعدد الآلهة ولو في الظاهر، ومِن قولٍ بقِدم المادة وقَصْر فعل الله علىٰ تنظيمها دون خلقها، وبشيوعية النساء، وتحديد النسل،

---

(١) والشائع أن إمام هذه الطريقة العلامة ترتليانوس (١٥٥: ١٦٠ - بعد ٢٢٩)، الذي كان يعتقد أن الفلسفة مضادة للدين، كما في قوله: «أيّ علاقة توجد بين أثينا وأورشليم، بين الأكاديمية والكنيسة، بين الخوارج والمؤمنين؟ إننا بريئون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية، أو أفلاطونية، أو جدلية، بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلىٰ شيء»، وينكر الاستعانة بجدل «الشقي أرسطو» للدفاع عن الإيمان. راجع: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، (١٦-١٧). ومع ذلك؛ فيرىٰ باحثون آخرون أن موقف ترتليانوس من الفلسفة كان متعلقًا بالدفاع ضد الهرطقات من جهة، وبتأثره بجماعة هرطوقية -المونتانيين- روحية مضادة للفلسفة والعلوم، وأنه رغم ذلك فقد اعتقد أن بعض الفلاسفة قد وصلوا إلىٰ جزء من الحق، وفكروا بطريقة صحيحة بناءة، أمثال سنكا الفيلسوف وآخرين. راجع: تاريخ الفكر المسيحي (الجزء الأول)، حنا جرجس الخضري، دار الثقافة، (٥١٩).

(٢) في الوقت الذي لقب فيه ترتيانوس سقراط بمفسد الشباب، فقد قال يوستينوس -الآتي ذكره - إن سقراط كان مسيحيًا. راجع: تاريخ الفكر المسيحي (الجزء الأول)، حنا جرجس الخضري، (٥١٩).

وقتل الأطفال الضعاف والمشوهين، وتناسخ النفوس بعد الموت، وغير ذلك ممَّا يُنافي المسيحية كلَّ المنافاة.

وراقهم منها: فكرة الإله الخير الصانع المعني بالعالم، وقسمة الوجود إلىٰ محسوس ومعقول، وإثبات رُوحانيَّة النفس وخلودها، وتحقير الجسم والحياة العاجلة، والحض علىٰ الزُّهد، والتسامي إلىٰ الاتحاد بالله الذي هو خير وجمال بالذات[1].

ونحن نجد هذه النظرة إلىٰ أفلاطون عند أول هؤلاء المحامين عن الدين وأجلهم شأنًا وهو القديس «يوستينوس» (١٠٣-١٦٧)، وهي عنده واضحة كلَّ الوضوح؛ فإنَّه يذكر عددًا من محاورات أفلاطون، ويقتبس منها، ويحكي عن نفسه أنَّه تردد علىٰ جميع المدارس الفلسفيَّة، فلم يجد بغيته إلَّا في الأفلاطونية، منها عرف معنىٰ الأمور الرُّوحيَّة، حتىٰ خُيِّلَ إليه حينًا ما أنَّه أوشك أن يُعاين الله، ومنها انتقل إلىٰ المسيحية كأنَّه يسير من باب الدار إلىٰ صدرها.

ومعنىٰ هذا أنَّ الأفلاطونية كانت عنده وعند كثيرين غيره المدرسة الوحيدة التي تُثبت وجودًا روحيًا خالصًا من المادة، فتمهد لقبول المسيحية[2]، فلا غرابة بعد ذلك إذا وجدناه يصطنع عبارات وأدلة أفلاطونيَّة في معرض الكلام علىٰ العقائد الدينيَّة، ويقتبس مصطلحات رِواقيَّة، فإنَّ اليونان سبقوا غيرهم إلىٰ وضع لغة علميَّة.

وفي القرن الثالث: نشأت بالإسكندرية مدرسة مسيحية إلىٰ جانب المدرسة اليهودية والمدرسة الوثنية، وكانت أول الأمر دينية بحتة، تعرض العقيدة علىٰ كلِّ طارق، ثم

---

(١) الاتجاه الألوهي واضح في الفلسفة الأفلاطونية، رغم ما ذكره المؤلف من آثار تشريكية، ولكن هناك اختلافًا حول معناها الجوهري. يراجع: فكرة الألوهية عند أفلاطون، مصطفىٰ حسن النشار، دار التنوير، (٢٣٣-٢٤٦).

(٢) لقد كان الإلزام بأفلاطون مدخلًا جيدًا للعديد من المدافعين عن المسيحية ضد خصومهم الوثنيين الذين رموا المسيحيين بالإلحاد نظرًا لامتناعهم عن التقاليد والعبادات الرومانية. أثيناغوراس الأثيني (١٣٣-١٩٠) -وهو من تلامذة جاستن المشهورين- أحد الذين استعملوا أفلاطون بوضوح لذلك الغرض، فببساطة: «لو كان المسيحيون ملحدين؛ فإن أفلاطون كذلك» Athenagoras, *A PLEA FOR THE CHRISTIANS*, Trans: ROBERTS & DONALDSON; in; Philip Schaff, (ed), Ante-Nicene Fathers, Vol. II, p 130.

حذت حذو المدرستين الأخريين، فكانت تتناول العلوم علىٰ اختلافها، ومنها الفلسفة، قبل الخوض في شرح الكتب المقدسة وهو الغاية من التعليم كُلِّه.

وكان بعض المتفلسفين من المسيحيين قد ابتدع بدعًا في الدين أغوت كثيرين، فاشتدت معارضة عامتهم للفلسفة، وبلغت أقصاها في الإسكندرية ولكن علماءهم ثبتوا للعاصفة.

ومن علماء الإسكندرية اثنان انتصرا للفلسفة صراحة وناضلا دونها. أولهما أول أستاذ نابِهٍ من أساتذة المدرسة «كليمان»[1] (١٥٠-٢١٥) الذي وُلد من أسرة أثينيَّة، والتحق بالمدرسة، ثم صار زعيمها عرف الأفلاطونيَّة، فوجدها أفضلَ المذاهب، ولكنَّها لم تُشبع ما أثارت في نفسه من الأماني الروحية، ثم تنصر فاطمأن[2]، هكذا يقول كما قال يوستينوس وغيره من قبله، وهو ينقل في كتبه «وكلها دينية» نصوصًا مطولةً عن أفلاطون؛ ممَّا يدلُّ علىٰ سعة علمه به، ومن أقواله المأثورة: إنَّ الفلسفة «وحي ثالث» أنزله الله علىٰ اليونان كما أنزل الشريعة علىٰ اليهود ليُوجِّههم جميعًا إلىٰ المسيحيَّة، وإنَّ الحقيقة واحدة، فالتوفيق ممكن بين الفلسفة والدين: الفلسفة تمهيد للدين وإن تكن تمهيدًا غير ضروري؛ إذ قد آمن كثيرون من دونها علىٰ أنَّها تعاون علىٰ فهم الدين وعلىٰ صد الهجمات السُّوفسطائيَّة الموجهة للحكمة الإلهية.

والزعيم الثاني «أوريجان» (١٨٥-٢٥٤)، وهو مصري من أسرة مسيحية، استمع إلىٰ أمونيوس ساكاس مُؤسِّس الأفلاطونيَّة الجديدة وعرف أفلوطين عنده، ولكنَّه «نقل فنّ اليونان إلىٰ العقيدة المسيحية» علىٰ حدِّ قول فورفوريوس عنه.

---

(١) دافع عن الفلسفة اليونانية وعدَّها ضرورية للدين المسيحي، بل نادَىٰ بوجوب أن يتحول الإيمان إلىٰ علم ومعرفة. ويعدُّ (كليمنس) مؤسسَ الفلسفة الأفلاطونية المسيحية. انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص ٢٠.

(٢) تذكر المصادر التي تؤرخ له أنه ظل فيلسوفًا بعد تنصره، الأكثر من ذلك أنه فتح بنفسه مدرسة للفلسفة، يؤمّها المثقفون من المسيحيين والوثنيين، ولعله لأجل ذلك تظل رسامته كاهنًا مثار جدل في التراث الباترولوجي، رغم وجود نص له في كتابه المركزي «المربّي»، وفي رسالة يذكرها أوسابيوس تدل أنه رُسم كاهنًا، لكن النصين مثار تشكيك. راجع: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، حنا الفاخوري وكيرلس بسترس وجوزيف العبسي، منشورات المكتبة البولسية، (٣٨٠).

ومؤلفاته -وكلُّها شروح علىٰ الكتب المقدسة- طافحة بالفلسفة، ويُمكن القول إنَّ الفلسفة دخلت المسيحيَّة نهائيًا بفضل جهود هذين العالمين[١].

علىٰ أنَّ أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية في المسيحية هو القديس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠) من كبار الكتاب اللَّاتيين.

وُلد بأفريقية الشمالية من أبٍ وثني وأم مسيحية، وفي التاسعة عشرة أخذ يُعلم النحو والبيان، ثم انتقل إلىٰ روما وأنشأ بها مدرسة للخطابة، ثم عُيِّنَ أستاذًا للخطابة في ميلانو، وفي الوقت الذي بدأ فيه التعليم انضم إلىٰ شعبة المانوية القائلة بإلهين: إله الخير وإله الشر[٢]، وكانت شيعة قوية تنافس المسيحية، وبعد تسع سنين هجرها واعتنق الشك مذهبًا.

وبينما هو كذلك؛ إذ وقعت له «كتب الأفلاطونيين» كما يقول، ويقصد بها تاسوعات أفلوطين، وكانت قد تُرجمت إلىٰ اللَّاتينية، فغيَّرت اتجاه فكره، وأعادت إليه الثقة بالعقل، وأعطته فكرة الروح، وكان قبل ذلك لا يستطيع أن يعقل شيئًا غير

---

(١) ترأس أوريجانوس مدرسة الإسكندرية من (٢٠٣-٢٣١)، والتي كانت تدرس بجانب اللاهوت والكتاب، علومًا كثيرة، كالطبيعة والهندسة والحساب والفلك، والفلسفة، وبخاصة اليونانية، وكان أريجان يدرس تلك العلوم جميعًا، واكتسبت مدرسته بفضل ذلك شهرة واسعة، فكان يحضر عنده الكثير للاستفادة من علومه، مسيحيين وغير مسيحيين. انظر: تاريخ الفكر المسيحي (الجزء الأول)، حنا جرجس الخضري، (٥٤٠-٥٤١)، ولكن حياته بمدرسة الإسكندرية انتهت باتهامه بالهرطقة من الكرسي السكندري نفسه، ومن ثَمَّ هروبه إلىٰ فلسطين، وإنشائه مدرسة لاهوتية هناك برعاية أسقف قيصرية.

(٢) ومع ذلك فقد وجد أوغسطين في المانوية حلًا لمعضلة الشر التي كانت تؤرقه، وذلك بإسناد الشر إلىٰ موضوع أنطولوجي هو الجسد، فإن الروح وفق المانوية مستمدة من إله النور أهورا مزدا، والجسد مستمد من أهريمان -إله الشر أو الظلمة-، وبناء علىٰ ذلك فالشر مستند إلىٰ الجسد، والخير مستند إلىٰ الروح، وكل من النور والظلمة أزليان يتصارعان. راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلىٰ دانز سكوت)، المجلد الثاني (القسم الأول)، ترجمة: إمام عبد الفتاح، وإسحاق عبيد، (٦٤-٦٥)، وقد كتب لاحقًا أطروحة «ضد المانويين». ولذلك تعتبر أهم المسائل اللاهوتية التي اهتم أوغسطين بمعالجتها بعد مسيحيته: مسألة الشر، ومهما وُجه إلىٰ نظريته من نقود إلا أنها تعتبر من الأطروحات المركزية في بحث الثيوديسيا، وبخاصة في العصور الوسطىٰ. راجع حول ذلك: الاعترافات، أوغسطين أسقف هيبون، ترجمة: يوحنا الحلو، دار المشرق، الفصل السادس: في معرفة أن الشر لا يوجد في الأشياء، بل في إرادة الإنسان الخبيثة، و: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أتين جلسون، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، (١٦٤-١٦٧).

مادي، فلا يستطيع أن يُؤمن بإله روحي ونفس روحيَّة، ثم قرأ الكتب المقدسة «فوجد فيها ما لا يوجد عند الأفلاطونيين»، فدخل المسيحيَّة في الثالثة والثلاثين، ثم صار كاهنًا فأسْقُفًا، وقضىٰ نحو أربعين سنة يشرح الدين ويُدافع عنه مُتأثِّرًا بالأفلوطينية مع شيء كثير من الحرية والتصرف[١].

استخدم المنهج الفلسفي والمصطلحات الفلسفية وأخذ ببعض أقوال أفلاطون، ولكنَّه نبذ أقوالًا أخرىٰ كثيرة، مثل: قِدم العالم، وصُدوره عن الله صُدورًا ضروريًا، والتناسخ، وتعدد الآلهة، وغير ذلك.

وصحَّح بعض النقط في المذهب وأهمها نظريَّة المُثُل، فقد قال إنَّ المُثُل ليست قائمة بأنفسها، ولكنَّها أفكار الله، فتفادىٰ بذلك انتقادات أرسطو لنظريَّة أفلاطون مع احتفاظه بنماذج سرمدية للموجودات في عقل الله، ولم يكن أرسطو قد احتفظ بشيء من ذلك، فترك «الصور» دون أصل ولا عِلَّة، كما رأينا آنفًا.

وكتابات القديس أوغسطينوس كثيرة تناولت جميع المسائل الفلسفية والدينية تقريبًا، وكان لها أكبر أثر في تطور العقل الغربي، بحيث لا نُغالي إذا قلنا: إنَّه هو الذي كون العقلية الغربية المسيحية[٢]، فمن بعده تفلسف الغربيون علىٰ طريقته -أي:

---

(١) يمكن أن نقدم عرضًا سريعًا لتطور أوغسطينوس الفكري من الوثنية إلىٰ المانوية إلىٰ المسيحية، فبعد قراءته أطروحه شيشرون (في مدح الفلسفة) شعر بحاجة ملحة إلىٰ البحث عن الحقيقة بطريقة عقلانية، ولكنه انغمس في الأخلاق السيئة نتيجة اتباعه المانوية، التي كانت تقصر تعليم حظر الجنس واللحوم علىٰ العامة دون الخاصة، الذين كان أوغسطين منهم، فابتعد علميًّا وسلوكيًا عن المسيحية، حتىٰ سافر إلىٰ روما، وبالتحديد إلىٰ ميلان، حيث استمع إلىٰ عظات القديس أمبروز أسقف ميلان، ولكنه ظل علىٰ انحلاله الأخلاقي، حتىٰ اطلع علىٰ الأطروحات الأفلوطينية (التاسوعيات) التي كان فكتورينوس قد وضع ترجمتها اللاتينية؛ فيتقبل بعدها فكرة الحقائق اللامادية؛ التي كانت زادًا أسهم في استبصاره شيئًا من المعقولية في المسيحية، وفي تلك المرحلة أثّر في تحوله إلىٰ المسيحية كاهنان: سبلكيانوس، وبونتيتيانوس، وأثرت فيه قراءة العهد الجديد من الكتاب المقدس، وبخاصة رسائل بولس، حتىٰ اعتنق المسيحية عام (٣٨٦). راجع: كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلىٰ دانز سكوت)، المجلد الثاني (القسم الأول)، ترجمة: إمام عبد الفتاح، وإسحاق عبيد، (٦٤-٦٧)

(٢) يمكن القول إن أوغسطين هو الذي دشّن المدرسة الفلسفية للعصور الوسطىٰ في الغرب، وهي المدرسة التي تسمىٰ بالفلسفة المدرسية - السكولائية Scholasticism، تلك الفلسفة التي استمرت «مسيحية أفلاطونية» حتىٰ توما الأكويني. راجع: تطور الفكر الديني الغربي، حسن حنفي، (٣٧-٤١).

علىٰ الطريقة الأفلاطونية- إلىٰ أن عرفوا كتب أرسطو في القرن الثاني عشر[1].

---

(١) باختصار: ليس لاهوت أفلاطون واضحًا. هذه مسلمة بحثية أولًا. وقد سبقت الإشارة إلىٰ ذلك في الكلام عن أفلاطون. والإله وفق أفلاطون محكوم بالمادة والمُثل، وتكاد تقتصر مهمته علىٰ ترتيب العناصر الموجودة سلفًا وتركيبها، في مطابقة للعقل المنظِّم الذي قال به أنكساغوراس وغيره. ولم ينف أفلاطون تعدد الآلهة اليوناني التقليدي، كما في الكتاب العاشر من النواميس، كما أنه يطلق صفة الألوهية علىٰ المُثل أحيانًا، وعلىٰ النجوم والكواكب، في «طيماوس» مثلًا، ويكون الإله صانعا أحيانًا، وفي أحيان أخرىٰ يجعل الكون نفسه إلهًا. ومن ثم تعددت الاتجاهات المسيحية في قراءة أفلاطون، بين من يراه مؤمنًا صادقًا، حتىٰ إن بعض المحدثين يتكلم عن الأصول الأفلاطونية للمسيحية، ومن التقليدي في البحث في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطىٰ أن تجعل الحقبة الأولىٰ منها حقبة أفلاطونية خالصة، حتىٰ أوغسطين، وما بعده، قبل الدخول في المرحلة الأرسطية مع توما الأكويني. وبين من يراه منهم مجرد مشرك وثني، يعظم الكواكب والنجوم، واعتبره آخرون ملحدًا يقول بوحدة الوجود ومحايثة الله للمادة. راجع: *Platonism and Christianity*; in: *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. IX, pp 88-92. ومن المهم الاطلاع علىٰ: S. W. Mendenhall, *Plato and Paul, or Philosophy and Christianity*, (Cincinnati, 1886); B. F. ocker, *Christianity and Greek Philosophy*, (New York 1870) .. هذا الغموض، والاضطراب، من أهم عوامل الريبية التي شاعت في المدارس الأكاديمية الوسطىٰ والثالثة، رغم كونها أفلاطونية، بما يستلزمه من افتراض أن تكون لاهوتية بمعنىٰ ما.
= هذه الملاحظة بمصدرها مقتبسة من الجزء الأول من مشروع (الإلحاد الفلسفي): (تاريخ الإلحاد)، في الفصل الحادي عشر: (تأريخ الإلحاد في الحضارة الغربية في العصور القديمة) = عمرو بسيوني.

ثالثًا: الفلسفةُ المسيحيَّةُ وأرسطو

كان المسيحيون الأوائل يعرفون أرسطو من مختصرات ضئيلة أذاعت بينهم أنَّ العالـم ضروري قديم بمادته وصوره، وأنَّ الله ليس خَالقًا له ولا مُنظِّمًا ولا معنيًّا به، وأنَّ هناك آلهة يُحرِّكون الكواكب إلىٰ جانب الله محرك العالـم.

ولـم تكن هذه المختصرات لتفصح عن رأي صريح في النفس الإنسانية وأصلها ومصيرها. يُضاف إلىٰ ذلك أنَّ أتباع أرسطو كانوا قد مالوا إلىٰ العلوم الطبيعيَّة وعرفوا بها، فاستقر في الأذهان أنَّ أرسطو «طبيعيٌّ» مُلحِدٌ، وأنَّ مذهبه معارض للمسيحية كل المعارضة، ونفر منه المسيحيون أشد النفور، والذين حاولوا إنصافه منهم وضعوه في مرتبة أدنىٰ من مرتبة أفلاطون، ثم نقلت بعض كتبه المنطقية إلىٰ اللاتينيَّة في القرنين الخامس والسادس، فحازت قبولًا، وانتشرت في المدارس المختلفة، وأفاد الغربيون منها دِقَّةً في التعبير، وإحكامًا في الاستدلال دون أن يحيدوا عن طريقة أوغسطينوس.

إلىٰ أن كان القرن الثاني عشر وازدهار الثقافة العربية في الأندلس فأنشأ رئيس أساقفة طليطلة ديوانًا للترجمة كان الأول من نوعه في الغرب (١٠٢٦-١١٥١)، وقد نقل بواسطته من العربية إلىٰ اللَّاتينية معظم كتب أرسطو، فكانت ظاهرة طريفة في التاريخ أن يعيد المسلمون إلىٰ مسيحيي الغرب كتبًا كانوا هم الذين تلقوها عن مسيحيي الشرق، وما أن انتشرت هذه الكتب حتىٰ عاود المسيحيين ذلك النفور القديم والخوف علىٰ الدين من «إلحاد» أرسطو، فأنكر بعض الأساقفة كتبه الطبيعيَّة وحرموا تدريسها[1].

---

(١) اتخذت المجامع الكنسية مواقف متشددة من كتب أرسطو بعد ترجمتها أول الأمر؛ فقد أنكرها المجمع الكنسي الذي عقد في باريس (١٢١٠)، وحظر تدريسها، ثم سمح بتدريس المنطق والأخلاق، وأعيد حظر الطبيعة وما بعد الطبيعة (١٢١٥)، ثم قامت جامعة تولوز بتدريسهما في (١٢٢٩)، ثم رفع الحظر في جامعة باريس (١٢٥٢)، ابتداء من كتاب النفس، ثم باقي الكتب (١٢٥٥)، حتىٰ قام ألبير =

ولكن الإقبال علىٰ أرسطو تزايد، حتىٰ لم يمكن صد تياره؛ إذ وضحت مزاياه لكلِّ مُنصف، وبأنَّ مذهبه علىٰ شكل موسوعة كاملة للعلوم مرتبة أدق ترتيب، ومنطقه أنفع أداة للعلم، والعلم عنده أقرب إلىٰ الواقع والبرهان أكثر إحكامًا ممَّا عند أفلاطون.

فهل يطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب؟

كلا، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية، وتمحو شوائبه، «تنصر» أرسطو، فيصبح نقيًّا لا غبار عليه.

تلك هي الفكرة الجليلة التي جالت بخاطر ألبرتوس الأكبر، والمهمة الشاقة التي عول علىٰ الاضطلاع بها.

كان ألبرتوس (١٢٠٦-١٢٨٠) أكبر علماء عصره، وعَىٰ علوم المتقدمين والمتأخرين، وزاد عليها من عنده، سواء في ذلك العلوم الطبيعيَّة من جماد ونبات وحيوان، أم العلوم العقلية والدينية، وكتبه الفلسفية صورة من دروسه الشفوية بما في ذلك الاستطراد وتكرار الشرح، وكان يتبع في دروسه تقسيم أرسطو، فجاءت كتبه بعنوانات كتب الفيلسوف اليوناني وترتيب مسائلها، غير أنَّه لم يكن يقتصر في معالجة المسائل علىٰ إيراد أقوال أرسطو، بل كان يضم إليها أقوال الشراح وآراءه هو وآراءَ أفلاطونية جديدة وعربية ويهودية، فضلًا عن الآراء اللاتينية والموروثة، دون محاولة جدية للتوفيق والتنسيق، كأنَّه كان مُرهقًا بعلمه الواسع، وهو يخطئ أرسطو في آرائه المخالفة للدين، فيُنكر قِدم العالم ويُعلن خلود النفس، ويُؤثر تعريف الله بالموجود اللَّامتناهي علىٰ تعريفه بالمُحرك الأول.

وهو في أخذه عن الإسلاميين يميل إلىٰ اتباع الفارابي وابن سينا[1] في تأويلهما

= الكبير، وتلميذه توما الأكويني بالاعتماد عليها، وتأسيس المسيحية الأرسطية، ثم تحويلها إلىٰ دروس إلزامية في (١٣٦٦).

انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، (١٠٠-١٠١).

(١) فيما يتعلق بالسينوية في أوربا الوسيطة، وشيعة ابن سينا هناك: راجع: ابن سينا وتلاميذه اللاتين -زينب محمود الخضيري- مكتبة الخانجي. ويفسر بعض مؤرخي الأفكار تلك النزعة السينوية حينها لقرب العهد بأفلاطونية المسيحية، فقد نجح ابن سينا في وقت مبكر في القرن الحادي عشر الميلادي في جعل أرسطو أفلاطونيًا محدثًا، فيما يعرف بـNeo-Platonizing Aristotle، كما ألمعنا من قبل؛ مما جعله =

أرسطو، ويعارض ابن رشد، ويستعين كذلك بالفيلسوف اليهودي ابن ميمون[1].

علىٰ أنَّ تمثيل الأرسطوطاليَّة تمثيلًا تامًّا[2] كان مكتوبًا لتلميذه توماس الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤) الذي فهم المذهب علىٰ حقيقته، وخلصه من كل فكرة غريبة عنه، ووضع علىٰ كتب أرسطو شروحًا هي آية في البيان والعمق. واصطنع المذهب في اللَّاهوت، فكان أول من وضع اللاهوت عِلمًا بمعنىٰ الكلمة، له أصول وحدود ومناهج تختلف عن أصول الفلسفة وحدودها ومناهجها، علىٰ ما مرَّ بنا عند التمييز بين الفلسفة والدين[3].

= أكثر قبولًا في الأوساط الإسلامية والمسيحية علىٰ حد سواء، إلا أن ابن رشد سعىٰ لتقديم أرسطو تقديمًا كاملًا حقيقيًا، دون التشويه والتحريف الذي تقدمه به الأفلاطونية المحدثة، ولذلك تمت الغلبة للرشدية لاحقًا.

(١) يصفه ابرهييه بأول المشائين المسيحيين الكبار. حيث وضع ابتداء من (١٢٠٥) شروحًا علىٰ جميع مؤلفات أرسطو المعروفة، وأضاف إليها مقالات من عنده في جميع المسائل التي تندرج في خطة أرسطو وإن يكن أغفلها، مثل: (كتاب في المعادن)، الذي استلحقه بشرح لكتاب (في العلل) -الذي كان يعلم أنه منحول علىٰ أرسطو من تقميش يهودي من كتابات أرسطو وابن سينا-. واعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ كتب أرسطو -بفرح عظيم- إلىٰ حد افتخاره بالقول: «في جميع كتبي الفلسفية، لم أقل قط شيئًا من عندي، وإنما عرضت بأقصىٰ ما تسنىٰ لي من الأمانة آراء المشائين، ...، فإن اتفق لي أن انتهيت إلىٰ رأي خاص، فسنفصح عنه إن شاء الله، في كتبنا اللاهوتية لا في مباحثنا الفلسفية». انظر: تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، اميل ابرهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، (١٦٦-١٦٧)، وراجع في مخالفاته لأرسطو، وبقايا النزعة الأوغسطينية عنده: (١٦٧-١٧٠).

(٢) لا يترك توما الأكويني مجالًا للاستنتاج، فهو يستصحب أرسطو منذ أول موسوعته «الخلاصة اللاهوتية»، معبرًا عنه بالفيلسوف. ففي كلامه عن الوجود الإلهي، وأنه بيّنٌ بنفسه: «الأمور البينة بنفسها ما تعرف بمجرد تصور أطرافها، وهذا ما أثبته الفيلسوف لمبادئ البرهان الأولىٰ في كتاب البرهان». الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ترجمه من اللاتينية: الخوري بولس عواد، طبع بالمطابع الأدبية في بيروت (١٨٩٨)، (١/٢٨).

(٣) في هذه اللحظة من العصور الوسطىٰ؛ كان تأثير الرشدية الأرسطية Averroen Aristotelianism؛ لا يستهان به، وهو ما تبلور بما يعرف بمذهب الحقيقة المزدوجة Doctrine Twofold Truth، الذي كان يقول به الأكويني، وقبله ابن رشد. فهناك نمط تلفيقي، يرىٰ أن الحقائق الفلسفية هي التي جاء بها الدين، وعبر عنها، إما صراحة، أو تضمنًا، أو إشارة، كما نجد في طريقة الفارابي وابن سينا وغيرهما، الذين يعبرون عن المعاني الفلسفية باللسان الديني، علىٰ نحو تلفيقي. وهناك نمط أقل تلفيقية، يقدم الحقيقة الدينية كما وردت في الشرع، ويقدم الحقيقة الفلسفية كما هي في المتن الفلسفي =

وإنَّما وَفق إلىٰ هذا الفصل بين العلمين لـمَّا رأىٰ الموسوعة الأرسطوطالية من جهة تستوعب جميع المسائل العقليَّة وتُعالجها بالعقل وحده، فتُؤلِّف علمًا كاملًا مستقلًا بمسائله ووسائله، ورأىٰ الوحي من جهة أخرىٰ يعرض علينا حقائق تفوق العقل ويُؤيدها بسلطان الله، فميَّز بين ما يرجع للطبيعة الإنسانية وما يرجع لمحض الجود الإلهي[1].

وليس من المستطاع الإشارة هنا إلىٰ ما زاد علىٰ أرسطو وصحَّح فيه؛ فإنَّ ذلك يطول، ولكنَّا نذكر أنَّه يُبرهن وجود الله ببرهان أرسطو المؤدي إلىٰ المحرك الأول، ثم يعمم البرهان بحيث يجعله يشمل نفس وجود العالم؛ لأنَّ كلَّ ما كان مُتحرِّكًا بغيره يمتنع أن يكون موجودًا بذاته، فينتهي إلىٰ أن الله عِلَّة حركة العالم ووجوده وصفاته ونظامه، وأنَّه إذا كان شأنه هذا فهو واجب الوجود والعالم صادر عنه مُتعلِّق به، سواء أكان العالم قديمًا أم حادثًا؛ لأنَّ ما هو مفتقر الآن إلىٰ عِلَّة يفتقر إليها في كل آنٍ، وله في مسألة قدم العالم موقف طريف، تلك المسألة التي كانت مثار نزاع عنيف طويل في المسيحية والإسلام، فهو يقول: إنَّ الله لم يرد العالم إرادة ضرورية؛ لأنَّ الإرادة الضرورية لا تتعلَّق إلَّا بما هو كفء لها، وليس العالم مُتكافئًا مع الله، وليس وجود العالم بزائد شيئًا علىٰ الله، وليس عدمه بمنقص منه شيئًا، وإذن فالله قد أراد خلق العالم حرًّا مختارًا، والإرادة الحرة لا يُمكن الفحص عنها بالنظر الصرف، فقد يكون

= بوسائله العقلية، ثم يمارس عملية تأويلية للشرع، مع إقراره بظهوره علىٰ خلاف المعنىٰ الفلسفي، إما لأن الرسل أتت بما يوافق العامة، أو لأن العامة غير مطالبة بمعرفة المعاني الدقيقة، وهذا كما نجد عند ابن رشد. وفق الاصطلاحات الطهوية الطريفة -أحيانًا-؛ فإن النمط السينوي حول علاقة الوصل بين الفلسفة والشريعة هو «تداخل»، أما النمط الرشدي فهو «تصاحب»، كما يطرح طه عبد الرحمن في مقال بعنوان: فصل المقال فيما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان.

(١) يقول توما: «يجب أن يعلم أن العلوم قسمان، فمنها ما ينبني علىٰ مبادئ بينة بنور العقل الطبيعي، كعلم الحساب والهندسة ونحوهما. ومنها ما ينبني علىٰ مبادئ بينة بنور علم أعلىٰ، كما ينبني علم المناظر علىٰ مبادئ مبينة بعلم الهندسة وعلم الموسيقىٰ علىٰ مبادئ مبينة بعلم الحساب. والتعليم المقدس علم من قبيل الثاني؛ لانبنائه علىٰ مبادئ بينة بنور علم أعلىٰ، وهو علم الله، والقديسين»، الخلاصة اللاهوتية، (١/ ١٢). ويطبق ذلك علىٰ أخص المسائل اللاهوتية، الطبيعة الإلهية، والخلق -كما سيأتي-، فيقول الأكويني: «يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي إلىٰ معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية» توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، (٣٩٩).

الله خلق العالم منذ القدم، وقد يكون خلقه في الزمان، ولا يُمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان ولكن الوحي يُعلن إلينا أنَّ العالم حادث، فنحن نؤمن بذلك إيماننا بخبر عن فعل حُرٍّ دون أن يستتبع هذا الإيمان الجَزْم باستحالة القِدم في ذاته[1].

وجاء مذهبه في الفلسفة واللاهوت من السعة والعمق والإحكام بحيث اتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبًا لها، مع تركها الحرية لمدارس أخرىٰ أرسطوطالية تختلف عنه في بعض المسائل دون أن تخرج عن الدين، فتم النصر لأرسطو، إلىٰ أن جاء العصر الحديث فعاد إلىٰ أفلاطون لأسباب ليس هنا محل تفصيلها.

وهكذا يلوح أنَّ هذين الرجلين يُمثِّلان قطبي عالم الفكر، فتارة يميل العقل إلىٰ أحدهما وطورًا يميل إلىٰ الآخر.

---

(١) لابد من الرجوع إلىٰ الخلاصة اللاهوتية، (١/ ٥٤٥).

الفصلُ الثاني

الدراساتُ العقليَّةُ في العالـمِ الإسلامي(١)

(١) من المَلاحظ النقدية التي يجب أن نتوقف عنها هنا وصف المؤلف للمباحث التي بزغت مع المدارس الكلامية أنها هي بداية المباحث العقلية في الإسلام، ولتفنيد هذا الرأي الشائع:
١- إن هذه النظرة إلىٰ العقل علىٰ أنه وحدة واحدة، وهو أنه مجرد قواعد وأسس معينة، أو مجموعة من المباحث التي تكون علمًا بعينه، أو الجوهر المستقل عن الذات الحاكم علىٰ الأنا والعالم، أو الآلة المعرفية الأداتية المحضة = كل ذلك نظرة مغلوطة فليس العقل بذاك التحديد الفيزيقي، أو المعياري، وبناء علىٰ ذلك فليس هو -بتلك الاعتبارات - الاحتكار الحصري للوصول إلىٰ المعرفة، «فالمعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين علىٰ العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به»، الصواعق المرسلة، الإمام ابن القيم الجوزية، دار العاصمة، (١٠٦٧/٣).

ويثبت فيلسوف المنهج الفيلسوف الفرنسي إمكانية قيام تعدد العقلانيات وتصحيحها فيقول: توجد إذًا عقلانية تتجنب فخاخ العقلنة، عقلانية تمارس النقد الذاتي التي تجمع العقل والمعرفة وفحص الذات. ثقافة أوروبا وبربريتها، إدغار موران، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال، (٣٠). ويقول ناعيًا النظرة المركزية والوحدوية للعقل: عادة ما تقترن نهضة الغرب عند الغربين -بل وكثير من الشرقيين!- بكونه يمتلك شغفًا بعقلانية لا توجد غيرهم. المرجع نفسه، (٣٢). انظر: ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، نماء.

وبعد أن استحضر الشهري هذه النقولات؛ زادها تعميقًا وأرجع أصل الإشكال إلىٰ نظرتين للعقل:
١- الأولىٰ أنها تنظر للعقل علىٰ أنه يتمتع بكينونة وجودية مستقلة (ontological independent).
٢- الثانية تنظر للعقل علىٰ أنه موضوعي لا ذاتية فيه.

وفي نقد ذلك يستحضر قول شيخ الإسلام في تعريفه للعقل: «العقل في لغة المسلمين من عقل يعقل عقلًا يراد بها القوة التي بها يعقل، وعلوم وأعمال تحصل بذلك لا يراد به قط في اللغة: أنه جوهر قائم بذاته» الصواعق المرسلة (٥١١). ثم يستحضر رؤية طه عبد الرحمن في من يقول بأن العقل جوهر قائم بذاته أنه يجعل العقل منفصلًا عن أوصاف أخرىٰ للعاقل لا تقل تحديدًا لماهية الإنسان كالعمل والتجربة، في: العمل الديني وتجديد العقل، (١١٨). وهذه النظرة هي وجهة نظر عدد كبير من الفلاسفة والعلماء في الغرب كلاكوف وجونسون.

. . . .

= والخلاصة: أن العقل ليس فقط عملية إنشاء وإصدار تصورات وأحكام منطقية علىٰ الطراز الأرسطي، وإنما هو نشاط يلاحظ المنافع والمضار ويقدر المصالح، ويعتبر الأخلاق والحسن والقبيح، وكل هذا من لوازم كونه قائمًا بالإنسان، بل صلته في الجسد صلة وطيدة فالعقل يلتمس حاجات الإنسان كلها بيولوجية وفسيولوجية ونفسية، ويتفاعل معها بلا انقطاع. انظر: ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، نماء، (٩٩- ١١٧).

وعليه يكون القرآن والسنة بناء علىٰ هذا التعريف الأصح: من المباني والمباحث العقلية، وفيها من الأدوات كالمحكم والمتشابه، والفطرة وأدوات الحجج، واستفزاز النفوس، وطمأنة القلوب ما يجعلها حرية بلفظ العقل أكثر بكثير من غيرها.

يقول ابن تيمية في قواعد التدمرية: «إنَّ كثيرًا مما دل عليه السمع يُعلم بالعقل أيضًا، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه ﷺ بيّن من الآيات الدالة عليه، وعلىٰ وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بيّن أيضًا ما دل علىٰ نبوة أنبيائه، وما دل علىٰ المعاد وإمكانه.

فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بيّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها. - والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع - وهي أيضًا عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضًا.

وكثير من أهل الكلام يسمي هذه «الأصول العقلية» لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط؛ فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل»، التدمرية، تحقيق: محمد بن عودة، مكتبة العبيكان، (١٤٦-١٤٧).

ويقول في الأكملية: «ودلالة القرآن علىٰ الأمور نوعًا: أحدهما: خبر الله الصادق، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به.

والثاني: دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة علىٰ المطلوب. فهذه دلالة شرعية عقلية؛ فهي شرعية لأن الشرع دل عليها، وأرشد إليها؛ وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل. ولا يقال: إنها لم تعلم إلا بمجرد الخبر. وإذا أخبر الله بالشيء، ودل عليه بالدلالات العقلية، صار مدلولًا عليه بخبره، ومدلولًا عليه بدليله العقلي الذي يعلم به، فيصير ثابتًا بالسمع والعقل، وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمىٰ الدلالة الشرعية»، الأكملية، مطبعة المدني، (٧-٨).

ويقول في الصفدية: «فعامة المطالب الإلهية قد دل القرآن عليها بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية كما قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضع، ولكن طائفة من أهل الكلام والفلسفة ظنوا أن دلائل القرآن إنما هي مجرد أخباره فيتوقف علىٰ العلم بصدق المخبر، وهذا من بعض ما فيه من الأدلة، ولكن فيه الإرشاد والبيان للأدلة التي يعلم بالعقل دلالتها علىٰ المطلوب فهي أدلة شرعية عقلية، وغالب ما في القرآن من هذا الباب»، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، (١/ ٢٩٥-٢٩٦). =

. . . .

= ويقول: «إنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة علىٰ العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنىٰ عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالًا مبينًا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها أهل العلم والإيمان من أن الله ﷻ بيَّنَ من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته علىٰ أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله تعالىٰ في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾.
فإن الأمثال المضروبة وهي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك كما سمىٰ الله آيتي موسىٰ برهانين»، الفتاوىٰ الكبرىٰ، دار الكتب العلمية، (١/ ١٢٩).
ويراجع في هذا الموضوع: الدليل العقلي عند السلف، عبد الرحمن سعد الشهري، مركز التأصيل، و: الأدلة العقلية النقلية علىٰ أصول الاعتقاد، لسعود العريفي، دار عالم الفوائد، ثم مركز تكوين، و: المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها، لعبد الله القرني، مركز التأصيل، و: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و: منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، مركز تكوين، و: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أولًا: بدء الحركة الفكريَّةِ في الإسلام

جاء محمدٌ ﷺ بدعوة جديدة شغلت الأذهان واستولت علىٰ الأفئدة، وقامت علىٰ مبادئ وتعاليم لم يكن للناس عهد بها، وكانت مُهمَّة الداعي الأعظم أن يُبلِّغ رسالته، ويُؤدِّي أمانته، ويشرح ما جاء به من قضايا وأحكام، فكان يجلس إلىٰ أصحابه من مهاجرين وأنصار؛ ليتلوَ عليهم آية من القرآن، أو يُحدِّثهم بحديث من الأحاديث، أو يُجيب عن أسئلتهم، ويُوضِّح استشكالاتهم، ويرد علىٰ اعتراضاتهم، ويلفت أنظارهم إلىٰ وجوه البحث والتأمل: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، فكان القرآن والحديث عماد هذه الدروس الإسلاميَّة الأولىٰ، وقد بقيا إلىٰ النهاية حجة الإسلام والمسلمين.

وما أن لحق الرسول بربه، حتىٰ أخذ أتباعه يتذاكرونهما ويعلمونهما للناس؛ ليستضيئوا بنورهما ويهتدوا بهديهما، فكان لكبار الصحابة والتابعين مجالس وحلقات في بعض الأندية والمساجد المهمة، يتدارسون فيها الكتاب والسُّنة، ويستخلصون منهما المواعظ والأحكام، وفي هذين المصدرين قصص وتشريع، وأدب وحكمة، ووعد ووعيد، وقانون، وعقيدة.

فكان في هذه النواحي المتعددة ما وجَّهَ المسلمين الأُوَل نحو دراسات وأبحاث لم تكن تخطر لهم علىٰ بالٍ.

فاستمعوا للإسرائيليات وأخبار التوراة والإنجيل، وتتبعوا تاريخ الأمم الغابرة؛ ليوضحوا بعض القصص القرآنية، أو الروايات النبوية.

ورووا الشعر وجمعوا النثر؛ لِمَا بينهما وبين عبارات القرآن والحديث من صلة، وبحثوا عن بعض القواعد التي يضبطون بها لغتهم ويحفظونها من لحن الأعاجم؛ لأنَّها لغة الدين والتشريع، وأخذوا يُوضِّحون عقيدتهم ويضعون مبادئها، ويقيمون عليها الأدلة مهتدين بهدي القرآن.

وكان للجانب التشريعي بوجه خاصٌ أهمية عُظمىٰ في نظرهم؛ لما له من صلة بقواعد السلوك ونظم الحياة العامة، والإسلام عقيدة وعبادة ودين ومعاملة، فإذا ما حزَبَ المسلمين أمر التجأوا إلىٰ الكتاب والسُّنة يستفتونهما فيما يجب فعله، وما ينبغي تركه.

وفي اختصار يُمكننا أن نقول: إنَّ الدراسات الإسلاميَّة الأولىٰ إنَّما دارت حول هذين المصدرين، واتصلت بهما اتصالًا وثيقًا.

لا نتوقع أن يبدأ العرب -وهم حديثو العهد بالحضارة-، فيُدونوا أفكارهم، ويقيدوا أبحاثهم، وإنَّما كانوا يعتمدون علىٰ الحفظ والرواية.

بيد أنَّ الذاكرة قد تخون، والرواة قد يتعارضون أو ينقرضون، فلم يرَ المسلمون بُدًّا من أن يستعينوا بالقلم والصحائف علىٰ الاحتفاظ بتراثهم.

وبدأوا بأعز شيء لديهم، وهو القرآن الكريم، فجمعوه في عهد أبي بكر، ونسخوا منه في خلافة عثمان عدة نسخ وجَّهوا بها إلىٰ الأقطار والأقاليم، وهذا -من غير شكٍّ- أول تدوين في الإسلام، إنْ غضضنا الطرف عن تلك الصحائف التي قُيِّدت فيها أجزاء من القرآن في عهد الرسول ﷺ.

ثم بقيت الأحاديث محفوظةً في صدور الرجال إلىٰ أن جاء عمر بن عبد العزيز، فوافق بَعْدَ لَأْيٍ علىٰ تدوينها كذلك، وقد ظهر في هذا العهد إلىٰ جانب ما تقدَّم بعض الرسائل في الأدب، واللغة، والشعر، والنثر.

وإذن: لم ينقض القرن الأول للهجرة إلَّا وقد شرع المسلمون في دراساتٍ أغلبها شفهي في التفسير، والحديث، والعقائد، والتشريع، والتاريخ والقصص، والنحو واللغة.

غير أنَّ مَقدِم العباسيين[1] هو الذي أخذ بيد الحركة العلميَّة الإسلاميَّة فقد تربوا علىٰ مقربة من الحضارة الفارسيَّة، وتذوقوا طعمها، ونشئوا وكلهم رغبة في نصرة العلم، والتعلُّق بأهداف المدينة؛ فاستقدموا العلماء والأطباء، وأكرموا وفادتهم،

---

(١) من الصحيح أن ذيوع حركة الترجمة والعلوم الفلسفية والطبيعية كان في عصر العباسيين، ولكن ذلك بدأ منذ عصر الأمويين، ومن الأسماء المشهورة في تلك الحقبة: خالد بن يزيد بن معاوية (٩٠هـ/٧٠٨)، الذي كان مشتغلًا بالكيمياء والفلسفة والطب والنجوم. وسيذكر المؤلف نفسه ذلك حين الكلام عن الفلسفة وحركة الترجمة.

وأغدقوا عليهم الخيرات والنِّعم، وفسحوا للأجانب السبيل، ووثَّقوا العَلاقات بينهم وبين العرب، وفتحوا باب الترجمة علىٰ مصراعيه، فنُقلت إلىٰ العربية أبحاث عن الهنديَّة، والفارسيَّة والسُّريانيَّة، والعبريَّة، واللَّاتينية، وأخيرًا وخاصَّة عن اليونانيَّة.

وأحرز المترجمون منزلة سامية لدىٰ الخلفاء والأمراء، وحلوا منهم محلَّ التقدير والإجلال، وكان للنساطرة واليعاقبة في هذا النهوض العلمي الفضل الأكبر، فهم واضعو دعائمه وراسمو خططه؛ ذلك لأنهم كانوا ورثة الثقافة اليونانيَّة في الشرق، ونقطة الاتصال بين الحضارة العربية الناشئة والحضارة اليونانيَّة اللَّاتينيَّة الدائرة[١].

ولـمَّا اكتملت للمسلمين كلُّ هذه الوسائل؛ استطاعوا أن يُتمِّموا في العصر العباسي ما بُدئ من دراسات سابقة، ولكن في شكل أوسع، ومظهر أكمل، وأضافوا إليها أبحاثًا جديدة في الفلك، والرياضيات، والطب والكيمياء، والفلسفة، والتصوف.

لا نستطيع أن نتتبع هنا هذه الدراسات المتنوعة في تطورها والأدوار التي مرَّت بها، ونكتفي بأن نُلقي نظرة عاجلة علىٰ ثلاث منها فقط تُمثِّل حياة المسلمين العقليَّة في أجلىٰ صورها، ونعني بها: «الكلام، والتصوف، والفلسفة».

وسنحاول أن نُبيِّن الأفكار المُهمَّة والخلافات الجوهريَّة التي حدثت بين المُسلمين من جرَّاء معتقداتهم، ونُوضِّح الطُّرق السديدة التي ارتأوها لتربية نفوسهم، وتهذيب أرواحهم، ونلخص المذاهب الفلسفية التي ظنوها متلائمة مع أصول دينهم.

ولسنا في حاجة لأنْ نلاحظ أنَّ هذه الأبحاث مُتصلة ومتضامنة، فهي تدور حول العقيدة والعاطفة والتفكير، وتتصل بقلب المرء وروحه وعقله.

والكلام من الفلسفة في قمتها، والتصوف إلىٰ حدٍّ كبير أحد فصولها علىٰ أنَّ فروع الثقافة العربية المختلفة متقاربة ومتلاصقة ومتجاذبة ومتعاونة، وكثيرًا ما تلتقي في نقاط مشتركة، ويوضح بعضها بعضًا.

---

(١) مشاهير المترجمين كان جلهم من النصارىٰ الناطقين بالسريانية، وكان لبعضهم نظر علمي وفلسفي كحنين بن إسحاق، ويحيىٰ بن عدي.

وقد أنشأ حنين مدرسة كان لها بعيد الأثر في الترجمة، وظهر بعده عدة مترجمين من أبرزهم، متىٰ بن يونس أبو بشر، وكل هؤلاء من النصارىٰ، وممن اشتهر أيضًا الوثني الكبير والفيلسوف ثابت بن قرة، وأبو عثمان الدمشقي، وغيرهم.

ثانيًا: المتكلِّمون

أساسُ كلٍّ دين عقيدته، والإسلام -وقد جاء يعارض اليهودية والنصرانية، ويحارب عبادة الأوثان التي سادت قريشًا- كان في حاجة ماسَّة إلىٰ أن يُبيِّن الأصول التي قام عليها، والدعوة التي حمل رايتها، فنجد الكتاب والسُّنة مملوءين بالآيات والأحاديث الدالة علىٰ وجود الله وعظمته وتفرده ووحدته.

والقرآن -بوجه خاصٍّ- يغدق علىٰ البارئ صفات كثيرة يتصل بعضها بذاته، ويحدد بعضها الآخر عَلاقته بمخلوقاته، فيصفه بأنَّه «الحي القيوم، السميع البصير، الحكم العدل، اللَّطيف الخبير»، وأنَّه «الخالق البارئ المصور، الرزاق ذو القوة المتين»، ولكن هذه الآيات، وما شابهها من أحاديث أقرب إلىٰ الأسلوب الخطابي[1] والنصح والإرشاد منها إلىٰ الشرح العلمي، ولا يُمكننا أن نقول: إنَّ الكتاب والسُّنة يحتويان علىٰ دراسة مُنظمة في العقائد، أو يضعان منهجًا شاملًا لعلم التوحيد.

وما كان للأنبياء المشتغلين ببث الدعوة والمعنيين بإصلاح الأمم أن يتفرَّغوا لأمثال هذه الشؤون، وتلك هي مهمة أتباعهم ومَن سيجيئون بعدهم من العلماء والباحثين.

لم يتكوَّن علم الكلام[2] علىٰ دفعة واحدة، ولم تتضح مبادئه منذ اللحظة الأولىٰ،

---

(١) يراجع هاهنا ما تقدم التعليق به علىٰ مفهوم العقل والأدلة العقلية الواردة في الوحي. وإن كان من الصحيح أن القرآن لم يقرر العقائد في صورة علم منظم، فهذا ليس موضوعًا للجدل، ولكن ذلك لأن القرآن الكريم كتاب إلهي، يمثل بلاغات وحقائق نهائية في العلم والعمل جميعًا، وليس كتابًا دراسيًا بالمعنىٰ الفني.

(٢) أشهر التعريفات المدرسية لعلم الكلام، أنه: «علم يتضمن الحِجَاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد علىٰ المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»، مقدمة التاريخ، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، (١/ ٥٨٠). ويعرفه الإيجي: «علم يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه»، المواقف، عالم الكتب، (٧).

ويذكر أن موضوعه العقائد الدينية والشبه الواردة عليها، «وقيل: هو ذات الله تعالىٰ؛ إذ يبحث فيه عن =

فقد مرَّ بمراحل عدة، وتواردت عليه فرق مختلفة، ومدارس متباينة.

وقضىٰ المسلمون نحو ثلاثة قرون يتناقشون فيما بينهم، أو مع خصومهم من أنصار الديانات الأخرىٰ، إلىٰ أن انتهوا إلىٰ علم يُوضِّح أصول عقيدتهم، وما اشتملت عليه من دقائق وجزئيَّات، وخضعوا في كل هذا لمؤثرات كثيرة: بين خارجية وداخلية، وسياسية واجتماعية، فقد قادت الخلافات الحزبية والسياسية إلىٰ كثير من المشاكل الدينية، وثقلت العناصر الدخيلة إلىٰ العالم العربي بعض الأفكار الأجنبية، ؛ ذلك لأنَّ المسلمين -وقد امتد نفوذهم، وورثوا حضارات متنوعة، واستولوا علىٰ ممالك شاسعة-، رأوا أنفسهم علىٰ اتصال بديانات كثيرة، فاعتنق بعض اليهود والمسيحيين دينهم، وانتشر بينهم كثير من المزدكيَّة والمانويَّة والصابئية، وعدوىٰ الأفكار لا تَقِلُّ عن عدوىٰ الأشخاص والأشياء.

لم يكد يمضي علىٰ وفاة الرسول ﷺ ثلاثون سنة حتىٰ انقسم المسلمون إلىٰ طوائف باعدت السياسة بينها، وفرقت الأهواء كلمتها، فرأينا: المرجئة، والخوارج، والشيعة وليدة الخلاف الذي شجر بين عليٍّ ومعاوية، وهذه الفرق وإن تكن سياسية في نشأتها لم تلبث أن تعرضت لبعض المسائل الدينية[١].

ولعلَّ من أول ما أُثير في ذلك الحين مسألة التفرقة بين المؤمن والكافر، والعَلاقة بين الإيمان والعمل، فكفَّرتْ طائفةٌ قتلةَ عثمان، والخوارجَ علىٰ الإمام عليٍّ، وقالت أخرىٰ بإيمانهم، ورأت ثالثة التوقف عن الحكم عليهم؛ لأنهم قد يكونون متأولين،

= صفاته، وأفعاله في الدنيا، كحدوث العالم، وفي الآخرة، كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب»، وذلك بالأدلة العقلية والنقلية. المرجع نفسه، وتعقبه.

أما عن الفرق بين علم الكلام والفلسفة؛ فسنرجئ البحث في ذلك إلىٰ أول الفصل الخاص بالفلاسفة الإسلاميين، فليرجع إليه هناك.

وفي سبب تسميته اختلاف بين الباحثين علىٰ آراء أشهرها: أنه بسبب السجال الكلامي الذي كان يحدث حول المسائل الخلافية، وقيل بسبب أن أهم مسائله كانت الكلام (خلق القرآن)، أو لأن مباحثه كانت تبدأ بـ(الكلام في كذا)، وغير ذلك، وأصح الآراء أن السبب في تسمية السلف إياه كلامًا لكونه كلامًا لا يترتب عليه عمل، ولذلك ذموه وتحاموه. راجع: المدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي باكستان، (٢١-٢٤).

(١) كانت الخوارج أول هذه الفرق ظهورًا.

والمتأول إن أخطأ؛ فأمره موكول إلىٰ ربه[1].

وإلىٰ جانب هذه المشكلة -الدينية في ظاهرها السياسية في صميمها- نلحظ خلافًا آخر يغلب علىٰ الظنِّ أنَّه نتيجة مؤثرات خارجيَّة، ونعني به ذلك النزاع القديم الخاص بالجبر والاختيار الذي عرفه اليهود والنصارىٰ[2] قبل أن يعرفه المسلمون، وقد ترتَّب علىٰ هذا النزاع في العالم العربي ظهور طائفتين متميزتين:

إحداهما: طائفة الجبرية، والأخرىٰ: طائفة القدرية.

وبينما تنكر الأولىٰ الحرية الشخصية؛ إذا بالثانية تثبت للمرء كسبًا واختيارًا فيما يفعل، وأنصار هذه الطائفة الأخيرة من القدرية هم الذين مَهَّدوا للمعتزلة، وكانوا مقدمة لهم.

---

(١) صحيح أن حكم مرتكب الكبيرة، ومنزلة العمل من الإيمان من المسائل القديمة التي وقع فيها الخلاف، ولكن لا بينة تاريخية أن سبب ذلك، أو الدافع علىٰ البحث فيه: كان مقتل عثمان ﷺ.

(٢) تتنوع العوامل الباعثة علىٰ نشأة الكلام في السياق الإسلامي إلىٰ عوامل داخلية وخارجية، أبرزها: تناول القرآن والسنة لموضوعات عقدية وفلسفية، توزعت نصوصها بين المحكم والمتشابه، وطبيعة اللغة العربية، ونقص العلم بها مع توسع الفتوح، والعوامل السياسية، ونشأة مذاهب التأويل العقلي والعرفاني والباطني، والتأثر بالفلسفات الهندية والفارسية واليونانية، والتأثر بالأديان السابقة، وبخاصة المجوسية والمسيحية. راجع للتفاصيل فيما يتعلق بالعوامل الخارجية: مدخل إلىٰ علم الكلام، محمد صالح محمد السيد، دار قباء، (٨٢-١٤٩)، وفلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة: مصطفىٰ لبيب عبد الغني، المشروع القومي للترجمة، وعمومًا: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، سامي النشار، دار السلام، ومن المصادر التفصيلية المهمة في ذلك الموضوع: أصول الفلسفة العربية، يوحنا قمير، دار المشرق.

(١) المعتزلة

ليس هناك شكٌّ في أنَّ جماعة المعتزلة هم واضعو علم العقائد الإسلاميَّة[١]، تعهَّدوه منذ نشأته، وصاحبوه إلىٰ أن بلغ الكمال تقريبًا، وتوسعوا فيه؛ بحيث أصبح أشبه ما يكون بفلسفة متعددة الفصول والأبواب.

فكانت لهم فيه نظريات عميقة وأفكار دقيقة لا نستطيع أن نقول إنَّها كلها محض ابتكارهم، ولكنَّها تشهد علىٰ الأقل بأنَّهم من أكثر المسلمين إنتاجًا وأعظمهم عبقرية.

اتسعت عقولهم وانفسحت صدورهم، فلم يعرضوا عن أيَّة دراسة كيفما كان

---

(١) من الواضح أن هذا الإطلاق ليس دقيقًا من الناحية المعرفية. فمن حيث المضامين الكلامية؛ فليس هناك إشكال أن تلك المضامين كثير منها سابق علىٰ الاعتزال، ولا ينفي هذا أن من المعتزلة من سبق إلىٰ بحث أو إثارة مسائل كلامية، ولكن هذا كان في سياق عام من البحوث الكلامية لمختلف الفرق والاتجاهات. ومن حيث العلم المنظم؛ فليس هناك بينة علىٰ هذا أيضًا، فالفرق المعتزلية الأولىٰ كانت كثيرة متفرقة متعارضة، اشتهرت كل فرقة منها بمسائل وأقوال معينة، لا بنظام عقدي متكامل. والمؤلف يطلق هذه الإطلاقَّات متأثرًا بالطابع العقلي الذي يسرف في مدح المعتزلة، معتبرا إياهم (المفكرين الأحرار) في الإسلام، كما يشيع في الكتابات الاستشراقية وغيرها من الكتابات التي تدور في فلكها. يغيب عن هذا المنظور أن المباني الاعتزالية، وإن كانت كثيفة المحتوىٰ العقلي؛ إلا أنها لم تغادر الشريعة كمصدر أساسي للبحث العقدي، وفق فهمها وقانون العقل الذي ارتضته في تفسيرها، ولذلك فهي تنحو منحىٰ غاليًا في التعامل مع فاعل الكبيرة باعتباره فاسقًا في الدنيا وكافرًا في الآخرة، فضلًا عن شيوع التكفير الشديد فيها للفرق الكلامية المخالفة لها، وكذا في موقفها النظري مع الحكام الجورة. وينبغي أن نلاحظ أن واصل بن عطاء، باعتباره أول المعتزلة وأشهرهم؛ لم تكن مخالفته العقدية في مسألة الكبيرة ناجمةً عن تصور عقلي بأكثر مما كانت نتيجة فهم للنص الديني. فهذا كله يدل -مع التسليم بالمكون العقلي الواسع في المذهب المعتزلي والذي كان سببًا وملمحًا في قوامها- أن الطريقة الاعتزالية في الأول والأخير هي طريقة تشرعية، تنطلق من الشريعة بالمعنىٰ العام. علىٰ خلاف المتفلسفة الإسلاميين مثلًا، الذين ينطلقون من نقطة أبعد من المعتزلة كثيرًا.

نوعها، ولا أيَّة نظرية مهما بدت غرابتها، فقرؤوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا عن اليونان، إلَّا أنَّهم نقدوا كل هذا وقاسوه بمقياس صحيح، فلم يُقدسوا الماضي لقدمه، ولم يقلدوا ذلك التقليد الأعمىٰ، بل كثيرًا ما عارضوا بعض كبار الفلاسفة السابقين وبرهنوا علىٰ استقلال في الرأي جدير بالتقدير، وموقف «النَّظَّام» (٨٤٥م) و«الجاحظ» (٨٦٩م) في هذا معروف مشهور، ولا غرابة فهم جميعًا «مفكرو الإسلام الأحرار»[1]، وقد دافعوا عن عقيدتهم دفاع الأبطال ضد الثنوية من المزدكية والمانوية، والقائلين بالتعدد من الصابئة وغيرهم، ويكفي أن نشير إلىٰ مجالس «بشار بن بُرد»، و«صالح بن عبد القدوس»، ومَن حام حولهما من الزنادقة والمُلحدين[2]؛ لنعرف كيف ناضلهم المعتزلة وأفحموهم، ولهذا سموا «بالجدليين»، وإمامهم في القدرة علىٰ الإقناع والإفحام شيخهم ورئيسهم «واصل بن عطاء» (٧٤٧م) الذي كان قوي الحجة حاضر البديهة واسع الاطلاع فصيح اللسان.

(١) تاريخهم:

يرجع تاريخ المعتزلة إلىٰ أوائل القرن الثاني للهجرة، فقد كان الحسن البصري يجلس إلىٰ جماعة من التلاميذ والأتباع يحدثهم أو يفسر لهم آية قرآنية، أو يشرح لهم بعض المسائل الدينية والسياسية، وكان من بين تلاميذه وأنبغهم واصل بن عطاء، فتعرض الأستاذ يومًا للخوارج والحكم علىٰ دينهم؛ ليُبيِّن ما إذا كانوا كفارًا أو مؤمنين، فعارضه تلميذه وقال: «بالمنزلة بين المنزلتين»، وهنا أرسل الحَسن جملته

---

(١) نكتفي هنا بذكر تاريخ الوفاة محسوبًا بالتقويم الميلادي، كي يستطيع القارئ أن يربط في سهولة الماضي بالحاضر.

(٢) للزندقة في الإطار الإسلامي معان كثيرة. أشهرها في هذا السياق التاريخي تحديدًا: المنتمون إلىٰ ديانات فارسية قديمة مع إبطان ذلك وإظهار الإسلام، وأشهر ما كان ذلك في المنوية، أو المنانية بحسب الإطلاق التاريخي. وقد كثر انتشارهم جدًّا حتىٰ أنشأ لهم المهدي العباسي وزارة للزنادقة، علىٰ أنه دخل كثيرًا من ذلك أخذ بالشبهة وظلم، فضلًا عن القتل السياسي بتلك الذريعة الرائجة. راجع: عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، سينا للنشر، (٣٥-٣٦)، وعمومًا: الزندقة والزنادقة: في الأدب العربي من الجاهلية إلىٰ القرن الثالث الهجري، جرجس داود، دار الدراسات الجامعية، والزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، حسين عطوان، دار الجيل، الزنادقة: عقائدهم وفرقهم وموقف أئمة المسلمين منهم، سعد العريفي، دار التوحيد.

المشهورة: «لقد اعتزل عنا واصل»[1].

ولعلَّ في هذه المعارضة ما يُذكِّرنا ذلك الخلاف الذي أشرنا إليه من قبل والمتعلِّق بمرتكب الكبيرة، وكان تلميذ الحسن أميل إلىٰ التوفيق وعدم تكفير طائفة من طوائف المسلمين، فقال: إنَّ مرتكب الكبيرة مؤمن عاص.

ومنذ ذلك الحين استقلَّ واصل بحلقة خاصة، وأخذ يضع مبادئ الاعتزال، ويحددها، ويصوغ نظريته في قالب علمي، ثم قفا علىٰ أثره بعض كبار المؤيدين والأنصار، ولم تلبث المدرسة أن اتسعت وعظم نفوذها، فكان لها شعبتان إحداهما في البصرة والأخرىٰ في الكوفة[2].

- ومن أشهر معتزلي البصرة، بعد واصل:

«أبو الهذيل العلاف» (٨٤٩م)، و«النَّظَّام»، و«الجاحظ».

- ومن كبار معتزلة بغداد:

«بشر بن المعتمر» (٨٣٠م)، و«أبو الحسين الخياط» (حوالي: ٩٣٠م)[3].

ولم يقنع الاعتزال بأنَّ يكون مذهبًا عقليًّا ونظرية كلامية، بل أبىٰ إلَّا أن يكون

---

(١) رغم شهرة هذه الحادثة في المدونة التاريخية الكلامية؛ إلا أنها تواجه إشكالات موضوعية، تقلل من قيمتها الثبوتية، راجع: المعتزلة، زهدي جار الله، الأهلية، (١٢-١٣). وابن تيمية، في مواضع قليلة، يلمح إلىٰ ذلك، قال: «إنه بعد موت الحسن وابن سيرين بقليل ظهر عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء؛ ومن اتبعهما من أهل الكلام والاعتزال»، مجموع الفتاوىٰ، (١٠/ ٣٥٨)، وقال: «المعتزلة: الذين اعتزلوا الجماعة بعد موت الحسن البصري وهم: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء الغزال وأتباعهما»، مجموع الفتاوىٰ، (٧/ ٤٨٤). علىٰ أن ما ذكره المؤلف في أن سبب القضية الخلافي البحثُ في حكم الخوارج أنفسهم؛ ليس صحيحًا، فالمعروف في تلك الروايات أنها كانت في حكم فاعل الكبيرة، الذي تكفره الخوارج، وتراه المرجئة مؤمنًا، وليس في حكم الخوارج أنفسهم.

(٢) كتاب رشيد الخيون: معتزلة البصرة وبغداد، مدارك؛ جيد علىٰ مستوىٰ الجمع.

(٣) قال ابن تيمية: «المعتزلة أكثر اختلافًا من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره، والبصريون أقرب إلي السنة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون يثبتون كون البارئ سميعًا بصيرًا مع كونه حيًا عليمًا قديرًا، ويثبتون له الإرادة، ولا يوجبون الأصلح في الدنيا، ويثبتون خبر الواحد والقياس، ولا يؤثمون المجتهدين، وغير ذلك»، درء تعارض العقل والنقل، (١/ ١٥٧).

عقيدة دينيَّة ورأيًا سياسيًّا، فأرغم المأمون كثيرين علىٰ اعتناقه وحارب مَن خرجوا علىٰ مبادئه. غير أنَّ السياسة قد تهدم اليوم ما بنته بالأمس، فجاء المتوكل وقلب للمعتزلة ظهر المجَنّ، وحمل عليهم حملة عنيفة قضت عليهم، ولم ينتصف القرن الرابع للهجرة إلا وقد شتت شملهم وأبيدت كتبهم، ولفق لهم خصومهم التهم والأباطيل، وبذلك قضىٰ شرَّ قضاء علىٰ مدرسة من أكبر المدارس العقليَّة في الإسلام.

(٢) آراؤهم:

ليس في هذا المجال ما يسمح لنا بأن نتتبع نظريات المعتزلة المتعددة بالرغم ممَّا فيها من طرافة وابتكار، وسنكتفي بأن نشير إلىٰ الأصول التي اجتمعت عليها كلمتهم، وكانت رمزًا لمدرستهم وموضع الأخذ والرد بينهم وبين مخالفيهم.

وهي تدور حول البارئ وصفاته وعَلاقته بمخلوقاته، وأفعال العباد وما أعد لهم من ثواب أو عقاب، وجملتها خمس تشبثوا بها كلَّ التشبث وصرحوا بأنَّه لا يستحقُّ أحد اسم الاعتزال إلَّا أن قال بها، وسنقول عن كلٍّ واحد منها كلمة مختصرة.

١- التوحيد:

ويعنون به: أنَّ الله واحد لا شريك له من أي جهة كان، ولا كثرة في ذاته البتة، وهو خالق الجسم وليس بجسم، ومحدث الأشياء وليس بشيء، ومنزه عن كل صفات الحوادث، والمسلمون موحدون علىٰ الإطلاق، وفكرة الوحدة أوضح نقطة في عقيدتهم، وإنَّما امتاز المعتزلة بهذا الأصل؛ لأنَّهم دافعوا عن وحدة الله دِفاعًا مجيدًا، وصدُّوا عن الإسلام غارة القائلين بالتعدد من زنادقة وملحدين، علىٰ أنَّ فكرة الوحدة السهلة التي جاء بها القرآن أضحت لديهم نظرية متشعبة النواحي والأطراف، فوحدة البارئ تستلزم تجرده عن الجسمية والمكان، وما ورد في الكتاب والسُّنة من آثار تثبت له عرشًا أو وجهًا أو يدًا أو نحوها يجب أن تؤول تأويلًا يُلائم هذه الوحدة المجردة المطلقة.

وإذا انتفت عنه الجسمية والجهة؛ فلا سبيل إلىٰ رؤيته: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾، ووحدته -جلَّ شأنه- تقتضي ألَّا تكون له صفة زائدة عن الذات، وما

جاءت به النصوص من صفاته الثبوتية، مثل: «العلم[1]، والقدرة»، لا يُفيد شيئًا خارجًا عن حقيقته، فالله عالم وقادر بذاته، وهكذا[2].

وقد خالف السَّلفُ المعتزلةَ في كلٍّ هذا؛ فقبلوا النصوص الواردة بالجسميَّة، والمكانيَّة علىٰ ظاهرها بلا كيف ولا تشبيه[3]، وقالوا: «لله عرش لا كالعروش، ويد لا كالأيدي»، ونادوا بإمكان رؤية البارئ مُحاولين إثبات ذلك بمختلف الأدلة، وعزوا إلىٰ الله صفات متميزة من الذات، كالعلم والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة،

---

(١) إذ، لا يخلو أن يكون العلم قديمًا أو محدثًا، فإن كان قديمًا لزم تعدد القدماء، وإن كان حادثًا لزم أن يكون محلًا للحوادث، وما تحل به الحوادث فهو حادث.

(٢) ولما لم يسعهم إنكار الأسماء الإلهية كالعليم والقدير، كما صنع بعض الجهمية، اضطروا لالتزام أنه سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، يعني من غير صفة زائدة علىٰ ذاته، وإنما الإطلاق في هذا الأسماء إطلاق للعَلَم المحض الذي لا يستلزم صفة زائدة علىٰ المسمىٰ. علىٰ أنه ينبغي الانتباه إلىٰ أن بعض المعتزلة ولاسيما من البصريين يثبتون بعض الصفات، وبخاصة العلم والإرادة، وقد تقدمت الإشارة إلىٰ ذلك.

(٣) موقف السلف الصالح من الألفاظ المجملة -كلفظ الجسم والجهة- في الاعتقاد هو التفصيل، فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا بين ما أثبت بها، فهو ثابت، وما نُفي بها، فهو منفي، فهم ينظرون في مقصود قائلها فإن كان معنىٰ صحيحًا قُبِل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص الشرعية دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد والحاجة، مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ...، فالمعنىٰ الذي تحت هذه الألفاظ يستفصلون عنه، فإن كان معنىٰ باطلًا يُنَزَّه الله عنه رَدُّوه، وإن كان معنىٰ حقًا لا يمتنع علىٰ الله قبلوه.

قال ابن تيمية: «ولفظ الجسم فيه إجمال، قد يراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت أو ما يقبل التفريق والانفصال، أو المركب من مادة وصورة، أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمىٰ الجواهر الفردة، والله تعالىٰ منزه عن ذلك كله، أو كان متفرقًا فاجتمع، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضًا وانفصاله عنه أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه.

وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يُرىٰ، أو ما تقوم به الصفات، والله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإن أراد بقوله: ليس بجسم هذا المعنىٰ، قيل له: هذا المعنىٰ الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنىٰ ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تُقم دليلًا علىٰ نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا، فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالىٰ لا نفيًا ولا إثباتًا، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الألفاظ التي تنازع أهل الكلام المحدَث فيها نفيًا وإثباتًا»، بيان تلبيس الجهمية، (١/ ٥٥٠).

وكان لصفة الكلام بوجهٍ خاصٍ شأنٌ عظيمٌ في هذه الخصومة، فقد جرَّت إلىٰ مشكلة «خلق القرآن» التي اتخذ منها المأمون وسيلة تعذيب أو إثابة[1].

وعلىٰ الجملة: بينما المعتزلة يُؤولون النصوص ويُفسرونها تفسيرًا يتلاءم مع فكرة الألوهية المجردة التي تصوروها، إذا بخصومهم من السلف وأهل السُّنة يقفون عند المدلول اللفظي للآيات والأحاديث[2].

٢- العدل:

ويكوِّن مع التوحيد الأصلين الهامين اللذين امتاز بهما المعتزلة فسُمُّوا: «أهل العدل، والتوحيد»، وهو صفة من صفات البارئ -جلَّ شأنه- تنفي عنه الظلم والجَور، وتقتضي أنَّه لا يفعل شيئًا إلَّا لغرض وحكمة، فليس من العدل مُطلقًا أن يريد الشر أو يحدثه في العالـم، بل كلُّ أعماله ترمي إلىٰ ما فيه خير العباد وصلاحهم[3]،

---

(١) قال ابن تيمية: «هذا القول لم يكن مختصًا بالمعتزلة كما يظنه بعض الناس؛ فإن كثيرًا من أولئك المتكلمين أو أكثرهم لم يكونوا معتزلة وبشر المريسي لم يكن من المعتزلة بل فيهم نجارية ومنهم برغوث. وفيهم ضرارية. وحفص الفرد الذي ناظر الشافعي كان من الضرارية أتباع ضرار بن عمرو. وفيهم مرجئة ومنهم بشر المريسي. ومنهم جهمية محضة ومنهم معتزلة وابن أبي دؤاد لم يكن معتزليًا؛ بل كان جهميًا ينفي الصفات والمعتزلة تنفي الصفات فنُفاة الصفات الجهمية أعم من المعتزلة»، مجموع الفتاوىٰ، (١٧/ ٢٩٩-٣٠٠).

(٢) ليس هذا فحسب، ولكن لأن الإلزام الذي عدلت المعتزلة عن إثبات الصفات بناء عليه ليس بتام. فإلزامهم بتعدد القدماء إلزام مجمل غير مفصل، فكون الشيء قديمًا بمعنىٰ أنه لا ابتداء له، ثابت لصفة العلم، ولكن قدم الصفة غير قدم الموصوف، فإن أريد بقدم العلم أنه قائم بنفسه مغاير لله، فلا قائل بذلك القدم بهذا الاعتبار لصفة العلم، بل هي صفة للقديم، وإن أريد أنها صفة قديمة فهي قديمة بقدم موصوفها، فليس ثم تعدد قدماء، بل هناك قديم وصفته، ولا يلزم من كون الصفة قديمة لقدم موصوفها أن يكون تعددًا، وإلا للزم أن تكون صفة الإله إلهًا، وصفة الإنسان إنسانًا. راجع: المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد المعتق، مكتبة الرشد، (٨٦)، وهذا تلخيص لكلام ابن تيمية. أما ما يتعلق بالحدوث فسيأتي في موضع لاحق في الأشاعرة.

(٣) يقول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح علىٰ الله، بالنسبة إلى العباد. والله لا يفعل إلا الحسن، ولا يفعل القبيح، ولا يريده، ولا يخل بالواجب عليه. وللتوسع: أصل العدل عند المعتزلة، هانم يوسف، دار الفكر العربي، و: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، سميح دغيم، دار الفكر اللبناني. ويعارض أهل السنة ذلك من جهة أن إيجاب فعل علىٰ الله من جهة القياس علىٰ فعل المخلوق هو من التشبيه، =

وما يبدو في الكون من شرور هو خير في الواقع وإن عزَّ علينا تفسيره أحيانًا.

وبدهيٌّ أنَّ الخيِّرَ لا يُرِيدُ إلَّا الخير، وما دام الإله خيِّرًا مُطلقًا؛ فلا يُمكن أن يصدر عنه الشرُّ بحال، والأوامر والنواهي الدينية مطابقة للعقل تمام المطابقة[1]؛ لأنَّ العادل الكامل: يستحسن ما استحسنه العقل، ويستقبح ما استقبحه.

ومن العدل أن يكون هناك حساب وعقاب علىٰ ما أتيناه من الأعمال في هذه الدنيا، ولكن من العدل أيضًا ألَّا نحاسب إلَّا علىٰ عمل اتجهت إليه إرادتنا وأنتجته أيدينا، فأفعال العباد مخلوقة لهم ونتيجة اختيارهم[2]، وإلَّا لبطل التكليف، ولم يبقَ مجال للمدح والذم وإرشاد المرشد وإرسال النبي.

ويظهر أنَّ المعتزلة افتنُّوا في توضيح هذه النقطة للرد علىٰ المجبِّرة الذين سلبوا المرء كلَّ قدرة وإرادة، والرافضة الذين قبلوا وقوع الظلم من الإله، جلَّ شأنُه.

غير أنَّ خصومهم من السَّلف استنكروا منهم أن يذهبوا إلىٰ وجوب فعل الصلاح والأصلح علىٰ الله، وأنكروا عليهم القول بالحسن والقبح العقليين، واعتبار العبد

= فإن كان المجسمة قد قارفوا تشبيه الصفات، فالمعتزلة أتوا تشبيه الأفعال، وهذا أقبح في العقل والنقل. فلا يجب عليه إلا ما أوجبه علىٰ نفسه، وليس للعباد عليه حق، وإنما هو تفضل منه لا معاوضة.

(١) يثبت المعتزلة التحسين والتقبيح العقليين، بمعنىٰ أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها، ويثاب ويعاقب علىٰ ذلك الإدراك شرعًا.

(٢) قال عبد الجبار في المغني: «اتفق كل أهل العدل علىٰ أن أفعال العباد من تصرفهم، وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم علىٰ ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها؛ فقد عظم خطؤه. وأحالوا حدوث فاعل من فاعلين»، المعتزلة وأصولهم الخمسة، المعتق، (١٦٩)، وقد خالف في ذلك بعضهم، كحفص الفرد، وضرار بن عمرو.
أما ما يعتقده أهل السنة في أفعال العباد؛ فأنها مخلوقة، الخلق من الله والكسب من العباد، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشيئته وإرادته، المرجع السابق. (١٨٣-١٨٤).
والفعل غير الخلق، فالعبد يفعل، ويؤثر في المفعول، ولكن الخلق من الله. فالله خالق الشر، ولكنه ليس فاعله، بل فاعله هو المكلف، ومن ثم فلا يوصف الله بالشر لأنه لم يفعله ولا قام به، بل يوصف به من فعله وقام به، وهو المكلف.
وما سبق جميعه هو في الأفعال الاختيارية، ثم اختلف المعتزلة في أفعال التولد، وهي الأفعال القسرية، أو التي يفعلها خطأ، فقيل لا محدث لها، وقيل يفعلها الإنسان، وقيل الله، وغير ذلك من أقوال وتفاصيل.

مصدر أفعاله كلها. وهذه مسائل -كما ترىٰ- بالغةٌ حدَّها في الدقة والعمق، وقد أثارتها الإنسانية من قديم، ولا تزال تثيرها حتىٰ اليوم، وهي تقابل ثلاث مشاكل من مشكلات الفلسفة المهمة:

- فموضوع **الصلاح والأصلح**: ليس إلَّا صورة من صور مذهب التفاؤل العام.

- ومسألة **الحسن والقبح**: ترجع إلىٰ نظرية القِيم التي تبحث عما إذا كانت قِيم الأشياء حقائق ثابتة أو مجرد اعتبارات.

- وحديث **خلق الأفعال**: يتصل اتصالًا وثيقًا بمشكلة الجبر والاختيار.

ففي أبحاث المعتزلة فلسفة دقيقة عميقة لا تقل عن فلسفة القدامىٰ والمحدثين.

٣- الوعد والوعيد:

ويراد بذلك: أنَّ الله صادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته، فلا يمكن أن يثيب العاصي أو يعذب المطيع؛ لأنَّه وعد بالثواب علىٰ الطاعات وأوعد بالعقاب علىٰ المعاصي.

ولعلَّنا نلحظ في هذا الأصل: فكرة العدالة التي أشرنا إليها من قبل.

ولم يتردد مخالفو المعتزلة في أن قالوا: إنَّ ثواب الله فضل لا يتخلف، وعقابه عدل قد يتسامح فيه.

٤ المنزلة بين المنزلتين:

وهذا من أول الأصول التي اهتدىٰ إليها المعتزلة، ومُؤَدَّاهُ: أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ولكنَّه فاسق؛ فهو في منزلة بين المنزلتين.

وأساس هذا الحكم: أنَّ الإيمان -في رأيهم- اعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح[1].

---

(١) كون الإيمان علمًا وعملًا هو قول السلف أيضًا، ولكن معقد الخلاف أن الخوارج يجعلون الإيمان شيئًا واحدًا لا يزيد ولا ينقص، فإذا ذهب بعضه ذهب كله، أما السلف فيقولون إن الإيمان يزيد وينقص، فيصححون أن يذهب شيء من أفراد الإيمان دون ذهاب أصله الذي يتحقق قدره المجزئ بجنس العلم وجنس العمل فحسب.

وخالفهم كثيرون فظنُّوه التصديق القلبي فقط، أو مع الإقرار باللسان.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

كي يؤدي المسلمون أمانتهم وينشروا دعوتهم، وعليهم أن يُقيموا حكم الله ولو بالسيف علىٰ كلِّ مخالف، سواء أكان كافرًا أم فاسقًا[١].

وقد أخذ المعتزلة أنفسهم بهذا المبدأ، فناضلوا عن الدين نضالًا عظيمًا[٢]، وأضحوا شجىٰ في حلق المكابرين، ومبعث رعب وخشية للزنادقة والملحدين، وأسلم علىٰ أيديهم كثيرون ممَّن بُهروا بحججهم وأسروا بمنطقهم.

(٣) الحكم عليهم:

هذه هي أصول المعتزلة الخمسة، ولسنا مبالغين إن قلنا: إنَّها تشتمل علىٰ جميع عناصر علم الكلام الرئيسة، وفيها ما يدل دلالة واضحة علىٰ أنَّهم مُؤسِّسو هذا العلم ومُقيمو دعائمه، صاغوه صياغة عقليَّة، ونظموه في صورة فلسفيَّة؛ فأظهروا الإسلام بمظهر التعاليم الثابتة العالمية التي تقوىٰ علىٰ حملات الخصوم والأعداء، والتي لا تخاطب شعبًا بعينه أو أمة علىٰ حدتها بل هي دين العقل والمنطق في أي زمان أو مكان.

ولا تكاد تجد مدرسة دينية ناصرت العقل وحرية البحث مناصرتهم ولا سارت وراءهما سيرهم، وتلك حسنات لا شَكَّ فيها، إلَّا أنَّ لهم سيئات لا تُنكر، فقد خلطوا السياسة بالعلم، وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم دينًا رسميًّا للدولة، فانقلبت السياسة عليهم وسلبتهم بالشمال ما كانت أعطتهم باليمين، وعدوا علىٰ حرية البحث التي

---

(١) لم يعلق المؤلف هاهنا علىٰ هذا المبنىٰ وفق تفسيره لمدرسة المعتزلة -المفكرين الأحرار- العقلية، والتي يمكن أن يعزىٰ إليها أعتىٰ التصورات الراديكالية القتالية المعاصرة مثلًا؛ إذا كان التجذير الفكري ممكنًا وفق التشابهات السطحية كما هو سائد.

(٢) فيما يتعلق بنشاط المعتزلة السياسي الراديكالي، يمكن التوسع عبر: المعتزلة والثورة، محمد عمارة، مكتبة الهلال، ومفهوم السلطة بين المعتزلة وإخوان الصفا، سامية سليمان، مكتبة الهداية. ولكن آل أمر المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فصاعدًا إلىٰ الهدوء، والاندراج في سلك السياسة، فعملوا قضاة ووزراء لحكام هم (فساق) وفق المصفوفة الاعتقادية الاعتزالية.

كانوا أنصارها المخلصين، ثم أدخلوا الشعْبَ وعامةَ الناس -كما لاحظ الغزالي- في المعضلات الكلامية والمشاكل النظرية، والجماهير لا تتطلب إلَّا عقيدة سهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين.

وقد دفع غلوهم في التفسير والتأويل طوائف كثيرة إلىٰ التشبث بالنصوص المأثورة كما وردت من غير بحث ولا تعليل، فأصبحنا أمام طرفين متقابلين ومدرستين متعارضتين: المعتزلة الذين حكموا العقل في كل شيء، وجماعة السَّلف وأهل السنة الذين ساروا وراء النقل، ولم يستمعوا لأي نداء سواه[1].

(١) لا بد من الإشارة إلىٰ ما قد يوهمه كلام المؤلف من كون السلف ساروا وراء النقل بلا عقل، وأنهم ألغوا عقولهم، فهذا يراجع فيه ما ذكرناه سابقًا في أول هذا الفصل، قد أبان ابن تيمية في كتابه العظيم (درء تعارض العقل والنقل) عن بطلان هذه الدعوىٰ، وبين ما ينبغي أن يكون عليه الاتصال بين العقل والنقل.

(٢) الأشاعرة

عند التعارض تُوجد فكرة التوفيق، وفي تقابل الآراء ما يبعث على الجمع والاختيار، وهذا الذي حاولته مدرسة كلاميَّة قدر لتعاليمها أن تسود العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الرابع للهجرة إلى اليوم، ونعني بها المدرسة الأشعرية التي تربت تحت ظلال المعتزلة[1]، ولكنَّها لم تلبث أنْ خرجت عليهم وعارضتهم، لم يكن الأشاعرة -شأن كثير من الموفقين- أصحاب فكرة جديدة، ولا مذهب مبتكر، بل كان جلُّ همهم أن يُقربوا الآراء المتقابلة بعضها إلى بعض، أو أن يقفوا منها موقفًا وسطًا، مهدئين حدة المعتزلة تارة، ومكفكفين من غلواء السلف تارة أخرى[2]، وكأنَّ الشعب

---

(١) هذه صحيح من الناحية التاريخية، نظرًا للعلاقة بين الأشعري وأبي علي الجبائي، واعتزال الأشعري نحو أربعين سنة. ولكن من الناحية المعرفية فالأشعرية بنت الكُلَّابية، نسبة للمتكلم المعروف عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب (٢٤٧هـ)، قال الشهرستاني: «انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»، الملل والنحل، الشهرستاني، الحلبي، (١/ ٩٣). ويقول ابن تيمية: «الكلابية هم مشايخ الأشعرية فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمنًا وطريقة، وقد جمع أبو بكر بن فورك شيخ القشيري كلام ابن كلاب والأشعري وبيَّن اتفاقهما في الأصول»، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، (١/ ١٠٥). وراجع: هدى الشلالي، آراء الكلابية الاعتقادية وأثرها في الأشعرية، مكتبة الرشد.

(٢) هذه الوجهة النظرية للطابع التوفيقي والتلفيقي لمذهب الأشاعرة؛ من أدق التصورات عن واقع المذهب الأشعري. ينبغي أن يراجع القارئ حفرًا تاريخيًّا مُهمًّا للعلاقة التاريخية والموضوعية بين: الجهمية، والمعتزلة، والكلابية، والكرامية والأشعرية، ثم الفلاسفة، في كتاب: منهاج السنة، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (١/ ٣١١-٣١٦).

كان أميل إلىٰ هذه الآراء المعتدلة والحلول الوُسطىٰ، فصادفت رواجًا لديه واعتنقها إلىٰ النهاية. علىٰ أنَّ مراحل التقهقر الفكري والتدهور العلمي تمتاز دائمًا بالمحافظة علىٰ آراء السابقين مع رغبة كبيرة في الجمع والتوفيق بينها.

وإذا كان الأشاعرة لم يُجدِّدوا كثيرًا في النظريات الكلاميَّة؛ فإنَّهم نجحوا نجاحًا كبيرًا في عرضها والدفاع عنها. حقًّا إنَّهم ساروا علىٰ طريقة المعتزلة في الجدل والمناقشة والأخذ والرد، ولكن جدلهم يمتاز عن سابقيهم بمنهجه الفني ووسائله المنطقية.

فبينما المعتزلة يعتمدون في إقناعهم علىٰ الطبيعة وآياتها والأدب البليغ وإعجازه، إذا بالأشاعرة يلجأون إلىٰ الأقيسة فينظمونها، وإلىٰ منطق أرسطو طاليس فيستخدمونه استخدامًا صالحًا، وليس غريبًا أن تبدوا هذه الظاهرة في جدلهم، وقد نشأوا في بيئة انتشر فيها المنطق الأرسطي وكثر شراحه ومختصروه.

ولقد سنَّ لهم هذه السُّنة أستاذهم «أبو الحسن الأشعري» (٩٣٥م) الذي تأثر كثيرًا -فيما يظهر- بأقيسة أرسطو طاليس وملاحظاته المنطقية المختلفة، ثم بلغ بها القمة الإمام الغزالي (١١١١م) الذي يعد أكبر جدلي في الإسلام، والذي منح المدرسة الأشعرية نفوذًا وسلطانًا لم تنله من قبل.

(١) أشهر رجالهم:

تصعد هذه المدرسة إلىٰ أبي الحسن الأشعري أحد رجال النصف الأول من القرن الرابع للهجرة، وقد كان تلميذًا لأبي علىٰ الجبائي المعتزلي، إلَّا أنَّه انفصل عنه بسبب نقاش شبيه بذلك النقاش الذي اعتزل من أجله واصل بن عطاء، ومنذ ذلك الحين أخذ أبو الحسن يكون لنفسه مدرسة مستقلة يُعارض بها زملاءه وأساتذته من أنصار الاعتزال.

ولقد كانت الظروف كلُّها مواتية له؛ فإنَّه هَمَّ بحركته علىٰ أثر الغُلوِّ الذي وقع فيه المعتزلة، ونشر فكرته بعد أن تحامل المتوكل وخلفاؤه علىٰ أصحاب مشكلة «خلق القرآن».

ثم سار علىٰ نهجه بعض التلاميذ والأتباع الذين وضَّحوا آراءه وناصروا نظرياته،

وإن كانوا قد توسعوا فيها أحيانًا، ونخصُّ بالذكر منهم: «الباقلَّاني» (١٠١٣م) نصير مذهب الجوهر الفرد، و«إمام الحرمين» (١٠٨٥م) مثبت أركان منهج أبي الحسن الجدلي، ثم جاء «الغزَّالي» و«الشهرستاني» (١١٥٠م)، فأعانا الأشاعرة معونة كبيرة علىٰ كلِّ مَن خالفهم مِن الشيعة والمعتزلة والفلاسفة[1].

ونستطيع أن نقول: إنَّه منذ القرن السادس الهجري أصبح المذهب الأشعري شبه عقيدة رسمية في أغلب الديار الإسلامية، دون أن يفرضه علىٰ الناس والٍ أوْ أميرٌ، والمتأخرون بوجه خاصٍّ تعبدوا به ووقفوا عنده وقوفًا تامًّا، ولم يكن لهم هَمٌّ إلَّا أن يُردِّدوا أقوال أبي الحسن أو أحد أتباعه السابقين.

(٢) تعاليمهم:

تعرَّض الأشاعرة لكلِّ المشاكل التي أثارها المعتزلة من قبل، فتحدثوا عن وحدة الباريْ وصفاته، وعدله وعنايته بمخلوقاته، وفصَّلوا القول في قدرة العباد واختيارهم وطاعتهم ومعصيتهم، وبحثوا عن أصل المادة والعناصر والمكوِّنة لها، وكانوا في كلِّ هذا متأثرين بآراء من سبقهم من السَّلف والمعتزلة، فأحيانًا يميلون إلىٰ أحد الفريقين،

---

(١) مرت الأشعرية بعدة أطوار أو مراحل، تطور المذهب من خلالها تطورًا كبيرًا، وقد رصد هذه التطورات عدد من الباحثين، ويمكن إجمال تلك المراحل في ثلاث أو أربع:

المرحلة الأولىٰ: مرحلة الأشعري، علىٰ ما استقر عليه في الإبانة ثم انتقال ذلك إلىٰ الطبقة الأولىٰ من أصحابه من تلاميذه، وصولًا إلىٰ أبي الحسن الطبري والباقلاني وابن فورك. **أما المرحلة الثانية**: فهي التي تطور فيها المذهب الأشعري قريبًا من المعتزلة، وأهم رموزه البغدادي والجويني والغزالي، وهي المرحلة التي شهدت انتشار المذهب شرقًا وغربًا. **وأما المرحلة الثالثة**: فهي التي دخل فيها النظام الاعتقادي الأشعري في طوره الفلسفي، مع الرازي والآمدي والبيضاوي والإيجي. ويمكن إضافة مرحلة رابعة: وهي الطور الكلامي المتأخر، الذي ارتد فيه الكلام عن الفلسفة مرة أخرىٰ، وأصبح علم الكلام نظامًا مدرسيًا توضع له الحواشي والتنبيهات والتقريرات. وبرز من تلك المدرسة عند المتأخرين: السنوسي، والدردير، والباجوري، واللقاني، وغيرهم. راجع: عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، (٢/ ٥١١-٦٩٦)، و: نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد موسىٰ، دار الكتاب اللبناني، و: تطور علم الكلام إلىٰ الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، و: الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية.

وكانوا في الغالب إلىٰ السَّلف أقرب، وأحيانًا أخرىٰ يُقدِّمون حلًّا وسطًا للخلاف القائم بينهما.

* مشكلة الصفات:

ولعلَّ مشكلة الصفات -بوجه خاصٍّ- من أهم المشاكل التي شغلتهم ودار حولها معظم أبحاثهم، وقد وقف الأشعري في بعض أجزائها موقف الموفق الماهر، وخانه التوفيق في أجزاء أخرىٰ، فسلَّم بالصفات التي قال بها السلف، إلَّا أنَّه فسَّرها تفسيرًا معنويًّا يُقرِّبه من المعتزلة، فأثبت لله صفات وجوديَّة: «كالعلم، والقدرة، والإرادة»، علىٰ أنَّها معان أزلية قائمة بالذات، ولم يستطع أن يُنكر أنَّ لله عرشًا ووجهًا ويدًا وغيرها ممَّا ورد في الكتاب والسُّنة الصحيحة، غير أنَّه قد يقبل هذه الأشياء المؤذنة بالجسميَّة والمكانية من غير كيف ولا تشبيه كما صنع السلف، وقد يُجيز تأويلها علىٰ نحو ما فعل المعتزلة، وهذا تناقض واضح يدلُّ علىٰ تعلُّقه بالجانبين[1].

وقد توسع كلَّ التوسع في إيراد الأدلة العقليَّة والنقليَّة المثبتة لإمكان رؤية البارئ -جل شأنه- بحيث يُخيِّل للقارئ أنَّه يُخالف بهذا المعتزلة تمام المخالفة، ولكنَّه لا يلبث أن يُقرر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكانًا ولا صورة، بل هي ضرب من المعرفة والإدراك سبيله العين علىٰ صورة غير الصورة المألوفة منَّا اليوم[2].

ولم يكن في موقفه إزاء صفة الكلام بأقل توفيقًا منه في هذا الموقف، فقد ذهب إلىٰ أنَّ الكلام يُطلق بإطلاقين:

فيُراد به أولًا: المعنىٰ النفسي القائم بالذات.

ويقصد به ثانيًا: الأصوات والحروف التي تؤدي هذا المعنىٰ.

فكلام الله قديمٌ علىٰ الإطلاق الأول، وحادث علىٰ الإطلاق الثاني، ولعلَّ في هذا

---

(١) فيما يتعلق بالتأويل فلم يثبت عن الأشعري في طوره الأخير الذي رجع إليه أنه أوَّل الصفات الذاتية، كالوجه واليد والسمع والبصر، بل كان يفوضها، ولكنه لم يكن يثبت الصفات الاختيارية الفعلية، كالرضىٰ والغضب والمجيء. ومع تطور المذهب أصبح الاختياران متاحين في المذهب، إما التأويل أو التفويض فيما يتعلق بالصفات الذاتية.

(٢) هذا الاقتراب من المعتزلة في مسألة الرؤية؛ الذي خطاه هو الرازي، حتىٰ صرح إن الخلاف في تلك المسألة مع المعتزلة قريب من الخلاف اللفظي.

التفصيل ما يحلُّ مشكلة خلق القرآن التي قامت في جزءٍ كبيرٍ منها علىٰ خلاف لفظي حلًّا بسيطًا سهلًا[1].

ويظهر أنَّ الألفاظ فعلت فعلها في هذه الخلافات المدرسية والمناقشات الكلاميَّة، ورُبَّ خلافٍ لفظي في مبدئه لا يلبث أن ينقلب إلىٰ مشاكل فنية دقيقة!

ومن أقرب الأمثلة علىٰ ذلك: تلك الأبحاث التي أثارها المعتزلة حول عدل الله، وما يترتب عليه من نتائج؛ فإنَّ السَّلف يُقرِّرون معهم أنَّ الله عدل، وأنَّ العدالة اشتقت من اسمه، ولكنَّهم يُنزِّهونه تأدُّبًا عن أن يعمل عملًا لغرض أو غاية[2]، ويرفضون بتاتًا أن يُوجبوا عليه شيئًا ولو كان الصلاح والأصلح؛ ذلك لأنَّه مختار يفعل ما يشاء، فيُثيب مَن يشاء بفيض فضله، ويُعاقب مَن أراد بمحض عدله، ولا يتردد الأشعري في أن يقف بجانب السَّلف في هذه النقط، وإن كان يُؤمن بحكمة الله وتنزهه عن كلِّ ظُلم أو جَور.

وأمَّا مسألة **الحُسن والقُبح**: فقد فصَّل القول فيها وحلَّها حلًّا وسطًا كعادته، فسلَّم مع المعتزلة أنَّ العقل يُدرك ما في الأشياء من حُسن وقُبح، ولكنَّه لا يلتزم بذلك إلَّا بدليل نقلي، فكل فرد وإن استطاع أن يعرف الله بعقله لا تجب عليه هذه المعرفة إلَّا بأمر شرعي، والحَسَن لا يُصبح دِينًا إلَّا إن تعبَّدنا الله به[3].

---

(١) لم يحل القول النفسي ذلك الخلاف. فالكلام النفسي وردت عليه إشكالات أكثر من القول بالكلام المتجدد بالحرف والصوت. فالكلام متنوع بين الكتب الإلهية المختلفة، من حيث الألسنة، ومن حيث المضامين، حتىٰ اضطر بعض الأشاعرة للقول إن الكلام النفسي واحد لا يتعدد وهو في العربية قرآن وفي العبرية توراة، ولا شك أن هذا مخالف للحس. وقال بعضهم إن الكلام النفسي أجناس مختلفة: كالخبر والإنشاء، واقتضىٰ ذلك تعدده، وتعدد الصفة من سمات المحدث لا القديم عندهم، فلم يصنعوا شيئًا. كما أن حاصل القول بالكلام النفسي يؤول في النهاية -في الخبر - إلىٰ العلم، ولا خلاف بين الجميع في العلم، ويؤول إلىٰ الإرادة -في الإنشاء، فيرجع إلىٰ العلم والإرادة، كما بين ذلك ابن تيمية في التسعينية. ولذلك قال الرازي أيضًا إن حاصل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في الكلام -كما قال في الرؤية-؛ قريب من اللفظي، بل إن بحثه في الكلام في (المطالب العالية) هو بحث يكاد أن يكون اعتزاليًا. انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، محمد صالح الزركان، دار الفكر (٣٢٨، ٣٣٠).

(٢) إثبات الغاية والحكمة ليس منفيًا عند السلف.

(٣) التفصيل الدقيق لمذهب الأشعرية في ذلك أنهم استثنوا موردين من موارد التحسين والتقبيح الشرعيين، جعلوهما عقليين بلا خلاف، وهما: صفات الكمال والنقص المطلق، كالعلم والجهل، وما يلائم =

* خَلْق الأفعال:

وقد شاء أبو الحسن أن يحلَّ موضوع خَلْق الأفعال حلًّا وسطًا كحلوله السابقة، بيد أنَّ الحلول الوُسطىٰ لا تنجح دائمًا!

والمعتزلة -كما قدمنا- يصرِّحون بأنَّ أفعال العباد مخلوقة لهم ونتيجة اختيارهم، في حين أنَّ السلف يَردُّون الأفعال كلَّها لله، ولكي يتوسَّط الأشعري بين هذين الطرفين يرىٰ أنَّ للعبد قدرة واختيارًا خاصًّا، بدليل أنَّ الأفعال الاضطرارية كالرعدة والرعشة مُتميِّزة عن الأفعال الإرادية، غير أنَّه يُقيِّد هذه القدرة تقييدًا تصبح معه وكأنْ لا وجود لها؛ فإنَّها في رأيه لا تُؤثِّر مُطلقًا في مقدورها، وهي نفسها مخلوقة لله، وكلُّ ما في المسألة أنَّ الله أجرىٰ سُنَّته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو معها الفعل الحاصل من العبد إذا أراده واتجه نحوه.

وهنا نتساءل: علام يُحاسب العبد وأفعاله كلها صادرة عن الله؟

أيحاسب لمجرد كسبه واختياره الذي هو خاضع أيضًا لإرادة الله؟

وقد أحسَّ تلاميذ الأشعري بما في رأي أستاذهم من ضعف، وأخذوا يُعدِّلونه ويُقوِّمونه، فذهب الباقلَّاني إلىٰ أنَّ قدرتنا الحادثة مُؤثِّرة من ناحية أنَّها تحدث الأشياء علىٰ وجه خاصٍّ، فحدوث الأشياء من عمل الله، وتخصيص هذا الحدوث بجهة معينة من عملنا، ولم يكتفِ إمام الحرمين بهذا مُلاحظًا أنَّ القدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء، والقدرة التي تُؤثِّر أثرًا بعينه محدودة وشبيهة بالعجز، علىٰ أنَّ قصرها علىٰ أثر معين تخصيص لا يقوم علىٰ أساس، ولا يفهم سره؛ ولهذا يجاهر بأنَّ فعل العبد نتيجة قدرته بوجه عام، واستناد هذه القدرة إلىٰ سبب آخر هذا أمر داخل في سلسلة الأسباب العامة، وليس من موضوعنا بحال، وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعري

= الطبع وما ينافره، كالروائح الطيبة والمنتنة، وما سوىٰ ذلك فإن العقل لا يدرك فيها حسنًا ولا قبحًا، فالحسن ما شرعه الله والقبيح ما حرمه الله. أما المعتزلة فيقولون إن العقل يدرك الحسن والقبح في الأعيان والأفعال، ويحاسب ويعاقب بناء علىٰ ذلك. أما تأصيل أهل السنة في منظور ابن تيمية، فهو أن العقل يدرك الحسن والقبح في كثير من الأشياء -وليس كل أفرادها بطبيعة الحال-، ولكن الثواب والعقاب الديني موقوف علىٰ الحجة الرسالية، بمعنىٰ الشرع المنزل من الله عن طريق الرسل، وإلا فلا ثواب ولا عقاب علىٰ ما يدركه العقل بنفسه من غير رسول.

من المعتزلة والفلاسفة اقترابًا عظيمًا[1].

❊ نظرية الجوهر الفرد:

لـم يكن الأشاعرة في خصومة مع المعتزلة فحسب، بل اعترضهم خصوم آخرون لهم شأنهم وخطرهم، وهم المشَّاؤون من العرب، وفي الفلسفة الأرسطيَّة نقط كثيرة تباعد بينها وبين مبادئ المتكلمين.

ومن أهم هذه النقط: القول بقِدم العالم، ومحاولة تفسير تغيراته كلِّها علىٰ ضوء المادة والصورة، وإذا كان العالـم قديمًا قِدمًا ذاتيًا، فهو مُستغنٍ عن العِلَّة ولا خالق له، وإذا كانت التغيرات المختلفة من وجود أو عدم نتيجة اتصال الصورة بمادتها أو انفصالها عنها؛ فلا دخل لله فيما يحدث في الكون من أحداث.

وفي هذا ما يُناقض التعاليم الإسلاميَّة تمام المناقضة؛ لذلك بكَّر أبو الهذيل

---

(١) يقول الأشاعرة بأن الله هو خالق أفعال العباد. ويثبتون للإنسان استطاعة (مقارنة للفعل) لا سابقة ولا متأخرة عنه -خلافًا للمعتزلة الذين يثبتون استطاعة سابقة بحكم أن العبد يخلق أفعاله-، ولكن هذه القدرة والاستطاعة لا تؤثر في حصول الأثر، ولكن الله يحاسبه بكسبه، بمعنىٰ قصده ونيته.
فإن الله أجرىٰ سنته -كما يقول الشهرستاني- بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، وسمىٰ هذا الفعل (كسبًا)، فيكون خلقًا من الله إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد مجعولًا تحت قدرته. هذا كلام الشهرستاني. انظر حول هذا الموضوع: علم الكلام وبعض مشكلاته، أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة، (١٤٨- ١٥٢). وهذا متوافق مع عقيدة الأسباب التي استفاض فيها الغزالي، في الاقتصاد، والتهافت، حيث ينفي الأشاعرة الأسباب الطبيعية، مرجعين ترتب المسبب علىٰ السبب إلىٰ محض العادة، التي يخلق الله فيها الأثر بعد المؤثر، وإجراؤه ذلك الخلق وفق ذلك الترتيب في الغالب والعادة، ظانين بذلك أنه يحافظ علىٰ التوحيد، ولا يثبت فاعلًا ولا مؤثرًا في الوجود إلا الله.
ولذلك عُدّ الأشاعرة من متوسطة الجبرية، كما قال العضد الإيجي في المواقف، (٤٢٨)، وقال الرازي: إن الكسب اسم بلا مسمىٰ، كما في المحصل، والمكلف: مضطر في صورة مختار، كما قال التفتازاني في شرح المقاصد.
ولذلك تصور الأشاعرة العدل علىٰ أنه التصرف في الملك، والظلم التصرف في غير الملك، ومن ثم فكل أفعاله تعالىٰ عدل، ولا يتصور وقوع الظلم فيها، فهو مستحيل ذاتي، كاجتماع النقيضين، ضرورة أن كل الملك ملكه. بخلاف تفسير العدل بأنه فعل الأصلح، كما هو عند المعتزلة، ولكنهم جعلوه بالنسبة إلى العبد، خلافًا لأهل السنة الذين يجعلون العدل إعطاء كل ذي حق حقه، والحكمة جعل الشيء في موضعه المناسب.

العلّاف المعتزلي (٨٤٧م) برفض مادة أرسطوطاليس وصورته، واعتناق مذهب الجوهر الفرد، الذي قال به قديمًا ديمقريطس وأبيقورس من اليونان وبعض مفكري الهنود[١]، مُصوِّرًا إيّاه بصورة إسلامية، فرأىٰ أنَّ العالم مُكوَّن من جزئيات صغيرة غير قابلة للقسمة، وكل واحد منها يُسمىٰ ذرة أو جوهرًا فردًا، وبانضمام هذه الجواهر بعضها إلىٰ بعض تتكوَّن الأجسام، وبانفصالها تبلىٰ، غير أن عمليَّة الضم والفصل هذه إنَّما تتم بقدرة الله، والجواهر نفسها مخلوقة وليست قديمة قِدم جواهر ديمقريطس، ولولا مدد الله وعنايته المستمرة؛ لتَوَقَّف كل شيء في الكون.

وقد تعصب أبو الهذيل لهذه النظرية ودافع عنها كثيرًا، إلَّا أنَّها فيما يظهر لم تصادف نجاحًا كبيرًا لدىٰ زملائه وأتباعه من أنصار مذهب الاعتزال، وبقيت كذلك إلىٰ أن جاء أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلّاني فمنحاها قوة جديدة، ونوعًا في إيراد الأدلة المُثبتة لها والمعارضة لخصومها، ولعلَّ معاصرتهما لكبار فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا هي التي دفعتهما لأنْ يأخذَا بأقوال أبي الهذيل ويُجدِّدا الرد علىٰ مادة أرسطو القديمة[٢].

(٣) حظُّهم من النجاح:

نرىٰ من كلِّ ما تقدَّم أنَّ الأشاعرة تأثَّروا خُطَا المعتزلة في مختلف النواحي، ولكنَّهم خفَّفوا من حِدَّتهم، ولطَّفوا نزعتهم العقلية، وقدَّموا لنا عقيدة تعتمد علىٰ العقل والنقل، وتُلائم الخاصة والعامة، وكأنَّهم كانوا علىٰ بيِّنة من الخطأ الذي وقع فيه

---

(١) استدراك جيد من المؤلف حيث ذكر أن بعض الهنود قالوا بنظرية الجوهر الفرد وهو كما وضحناه في مبحث ديموقريط وغاب عنه هناك.

(٢) لقد تعرضت فكرة الجوهر الفرد عند القائلين بها إلىٰ اهتزاز مما أدىٰ بهم إلىٰ الشك في آخر أعمارهم مثل الرازي والآمدي وغيرهم، فالرازي مثلًا أنكرها وتوقف فيها وأثبتها، فقد أثبتها في أول كتبه وأوسطها وآخرها «المطالب العالية»، وحار فيها بين ذلك، ونقدها الآمدي نقدًا تفصيليًا، ولم يذكرها جماعة من الباحثين في المنطق إطلاقًا. راجع حول هذا الموضوع: مذهب الذرة عند المسلمين، بينيس، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية. ومن المعروف أنه قد أقيم علىٰ نظرية الجوهر الفرد، والأعراض: دليل حدوث الأجسام، أو حدوث الأعراض الشهير، والذي يرىٰ كثير من المتكلمين أنه عمدة الأدلة علىٰ وجود الله، ولأجله اضطروا لنفي الصفات، والحكمة، والتعليل، وغير ذلك كثير من الأقوال اللزومية لتصحيحه.

سابقوهم بصوغهم المبادئ الكلامية في قالب فلسفي عميق؛ لذلك نراهم يلجأون إلىٰ النصوص والآثار فيشرحونها ويُعلِّقون عليها؛ لتكون غذاء صالحًا لقلوب الجماهير وعواطفهم، وكم يطمئن الرجل العادي إلىٰ آية قرآنية تتحدث عن قدرة الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلىٰ نظرية فلسفية تُوضِّح ذلك توضيحًا دقيقًا.

وقد أدرك الغزالي هذا المعنىٰ إدراكًا تامًا، فدعا إلىٰ «الاقتصاد في علم الاعتقاد»، ونادىٰ «بإحجام[1] العوام عن علم الكلام»، مُلاحظًا أنَّ في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ما يغني العامة عن كثير من البراهين النظرية والحجج العقلية، وقد يكون في أبحاث الأشاعرة ما لا يُرضي الخاصَّة، وما لا يلتئم دائمًا وقواعد العقل والمنطق، وقد يكون فيها ثغرات ينفذ منها المخالفون والمعترضون، إلَّا أنَّ هؤلاء وأولئك مهما كثروا محدودون، وفي مقدورهم أن يغذوا عقولهم إن أرادوا بآراء الفلاسفة وأبحاثهم.

ولعلَّ هذا هو الذي دفع بعض الباحثين من رجال القرن السادس والسابع والثامن الهجري، أمثال «النسفي، والرازي، والبيضاوي، والإيجي»، أن يدمجوا في كتبهم الكلاميَّة كثيرًا من النظريات الفلسفية.

علىٰ أنَّ الناس في ساعات ضعفهم يرغبون في عقيدة يذعنون لها دون أن يبحثوا عن أصولها وفروعها، ومن هنا نرىٰ أن مُؤلِّفي القرون المتأخرة، وعلىٰ رأسهم «السُّنوسي، واللقاني، والدردير» قد اكتفوا بأن يُقدِّموا للقراء عقيدة الأشاعرة وأهل السنة في رسائل صغيرة منثورة أو منظومة؛ كي يسهل حفظها وترديدها.

والمجددون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يخترقوا تلك الحجب المظلمة الكثيفة، ويعودوا مرة أخرىٰ إلىٰ صوغ المبادئ الكلامية في قالب عقلي شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام الأحرار، وتلك هي النهضة الفكرية الأخيرة التي رفع لواءها جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام.

---

(١) عنوان كتاب الغزالي المعروف: (إلجام العوام عن علم الكلام).

ثالثًا: المتصوِّفة ونزعتهم الروحيَّة

التصوف[1] مُناجاة القلب ومحادثة الروح، وفي هذه المناجاة طهرة لمن شاء أن يتطهَّر، وصفاء لمن أراد التبرؤ من الرجس والدنس، وفي تلك المحادثة عروج إلىٰ سماء النور والملائكة وصعود إلىٰ عالم الفيض والإلهام، وما هذا الحديث والنجوىٰ إلَّا ضرب من التأمل والنظر والتدبر في ملكوت السموات والأرض.

بيد أنَّ الجسم والنفس متلازمان وتوأمان لا ينفصلان، ولا سبيل إلىٰ تهذيب أحدهما من دون الآخر، فمن شاء لنفسه صفاء ورفعة؛ فلا بُدَّ له أن يتبرأ عن الشهوات وملذات البدن، فالتصوف إذن فكر وعمل ودراسة وسلوك، واختلاف المتصوفة فيما بينهم راجع في الغالب إلىٰ تغليب أحد الطرفين علىٰ الآخر، فبعضهم يرىٰ: أنَّ سبيل الوصول إلىٰ السعادة الحقَّة هو الدراسة والبحث، ويرىٰ آخرون: أنَّ وسيلة ذلك التقشُّف والزُّهد.

وفي رجال مدرسة الإسكندرية من جانب وبراهمة الهند من جانب آخر خير مثال لهذين الفريقين، فبينما الأُوَلُ يَنْشُدون الفيضَ والإلهامَ عن طريق الفلسفة والأبحاثِ العقلية، إذ بالأخيرين يعتقدون أنَّ غليظ اللباس وإفناء الجسم في الطاعات سيوصلهم إلىٰ الله.

(١) اختلف في اشتقاق الصوفي. فقيل إنه مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنىٰ الصفاء، وقيل من الصف لأنهم في الصف الأول، وقيل لأهل الصفة، وقيل إنه مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة (سوفيا) اليونانية بمعنىٰ الحكمة، والأصوب من ذلك أن الاشتقاق يرجع إلىٰ (الصوف)، يقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وسبب ذلك أن لباس الصوف كان شعارًا للعباد والزهاد في أول نشأة ذلك الاتجاه. انظر: مدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة، (٢٠-٢١).

وإذن يُمكننا أن نقول بوجه عام: إن هناك ضربين من التصوف: «نظري، وعملي»، قد امتاز كلٌ منهما بمميزاته الخاصَّة وإن كانا غير منفصلين تمام الانفصال.

لا يُمكن أن يخلو دين من دعامة للتصوف العملي[1]، والإسلام بما فيه من طاعات وقربات وأدعية وعبادات قد اشتمل علىٰ بعض الأسس الصوفيَّة.

حقًّا إنَّه لا ينفر من الدنيا ولا يحرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، ولكنَّه يدعو إلىٰ العمل للآخرة وإلىٰ تطهير الجسم والنفس، وفي مثل هذه الدعوىٰ سلاح متين يعتمد عليه الزُّهَّاد والمتصوِّفون -هذا إلىٰ أنَّ في لغة القرآن والحديث من العطف والحنان ما يُلائم مهذبي الأرواح والقلوب-، فهي تصف البارئ -جلَّ شأنه- بأنَّه رحيم ودُود، وأنَّه أقرب لعبده من حبل الوريد، وتفسح مجال التقرب للطائعين الذين لا يحجبهم عن الله حجاب، ولا يحول دونهم وإياه حائل. وقد استغلَّ الصوفيةُ هذه النصوصَ والآثارَ استغلالًا صالحًا، وأقاموا علىٰ دعائمها القوية كثيرًا من أبحاثهم وتعاليمهم.

غير أنَّ التصوَّف -ككل مظاهر الحياة الإسلاميَّة- لم ينبت في بيئة عربية خالصة، ولم يتربَّ علىٰ حساب الكتاب والسُّنة وحدهما، بل أثَّرت فيه أيضًا مُؤثِّرات خارجية عديدة، فأخذ المسلمون عن المسيحيين شيئًا من مظاهر رهبنتهم وقلدوهم في بناء صوامعهم وأديرتهم، وتأثَّروا ببراهمة الهند في زِيِّهم وطقوسهم، واعتنقوا قدرًا من أفكارهم، ولم يترددوا في استخدام نظريات الفلاسفة اليونانيين، وخاصة أفلاطون وأفلوطين، في نصرة آرائهم الصوفية.

وعلىٰ هذا ليس من الصواب في شيء ما ذهب إليه بعض المستشرقين من عدِّ التصوف عدوىٰ أجنبيَّة سرت إلىٰ العالم الإسلامي، دون أن يكون في تعاليم الإسلام ما يُهيِّئ لها ويُعِدُّ المسلمين لقبولها.

وأعظم من هذا: خطأ زعمهم أنَّ هذه العدوىٰ ترجع إلىٰ أصل واحد: مسيحي، أو هندي، أو أفلوطيني[2].

---

(١) لا تخلو الأديان السماوية، والوضعية، من مذاهب صوفية، راجع في ذلك: فلسفة التصوف في الأديان، عيد الدرويش، دار الفرقد. حتىٰ المذاهب الإلحادية؛ أصبحت تتضمن اتجاهات روحية.

(٢) هذا هو الرأي الغالب للباحثين، وهو الجمع بين أصول إسلامية للتصوف، مع العوامل الخارجية. =

وجدير بنا أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية، والبيع اليهودية، والأديرة المسيحية، وتعاليم مدرسة الإسكندرية.

= وبعض المستشرقين يميل إلىٰ العزو المطلق للتصوف إلىٰ مذاهب أو أديان بعينها، وهذا خطأ كما قال المؤلف. علىٰ أن من الباحثين من ينفي أو يقلل جدًّا من أثر العوامل الخارجية علىٰ نشأة التصوف، منهم نيكسلون من المستشرقين، مع إثباته للعامل غير الإسلامي، لاسيما مع أطوار وحدة الوجود، راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، منشورات الجمل، (١٤٣-١٥٠)، وماسينيون، والتفتازاني، في المدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، (٢٥- ٥٥). ولا ينبغي معرفيًّا أن يعدل عن الرأي الذي ذكره نيكسلون.

(١) أدوار التصوف الإسلامية

مرَّ التصوُّف الإسلامي بأدوار عِدة، وتواردت عليه ظروف مختلفة فنشأ أول أمره عَمليًّا بسيطًا سهلًا، يتلخَّص في ضرب من الأدعية والقُرُبات، ويمتاز ببعض العادات والتقاليد المتصلة بالمسكن والملبس والطعام والشراب، ونظام الحياة بوجه عام.

وقد كان مقصورًا علىٰ أفراد صَفَتْ قلوبهم، وآنسوا من أنفسهم قدرة علىٰ النسك والزهادة، ثم اتجه بعد حين إلىٰ دراسات واسعة في السلوك وأحوال النفس، ونظريات عميقة في الكون وفلسفته.

والتف حول أعلامه أتباع ومريدون؛ فامتد نفوذه، وتكوَّن من المتصوفة طوائف عدة وفرق مختلفة، ولكنَّ سُنَّة الزمن في أحداثه وتطوراته عادت به مرة أخرىٰ إلىٰ شكليات لا يُعنىٰ فيها كثيرًا بالحقائق ومظاهر جسمية بعيدة عن خطاب الروح ومناجاتها.

*** ويمكننا أن نلخص الأدوار التي مر بها في ثلاثة:**

- **دور النشأة والتكوين:** الذي يبدأ من القرن الأول للهجرة، وينتهي في القرن الثالث.
- **ودور النهوض والكمال:** الذي امتد إلىٰ نهاية القرون الأربعة التالية.
- **ثم دور الانحطاط والتدهور:** منذ القرن الثامن إلىٰ اليوم.

(١) دور النشأة:

بدأ التصوُّف فعلًا علىٰ صورته الفطريَّة البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام، فلُوحِظ علىٰ كثير من الصحابة والتابعين ميلهم إلىٰ الزهد والتقشف، وإعراضهم عن الدنيا، بل لقد خَطَا بعضهم في هذا السبيل خطوات فسيحة، وبالغ فيها مبالغة واضحة، فكان منهم من يصوم نهاره ويقوم ليله، ومن يصطلي حر الرمضاء ساعات من النهار، ويشد

الحجر علىٰ بطنه تربية لنفسه وتهذيبًا لروحه، وفي حياة «عبد الله بن عمر، وبلال المؤذن، وسلمان الفارسي» خير مثل علىٰ ذلك.

بيد أنَّ هؤلاء في الواقع عُبَّاد وزُهَّاد، لم يتسموا باسم خاصٍّ، ولم ينتسبوا إلىٰ طائفة معينة. ولم تطلق كلمة «صوفية» علىٰ جماعة محدودة إلَّا في القرن الثاني للهجرة، فنرىٰ الحسن البصري (٧٢٨) يرأس متصوِّفة البصرة[(١)]، وإبراهيم بن أدهم (٧٧٨م) يقود مريدي بَلْخ.

وما كان الزُّهد والعبادة بمقصورين علىٰ الرجال، فإنَّا نشاهد في هذا القرن أيضًا «رابعة العدوية» (٧٥٢م) التي زهدت في الدنيا طمعًا في الآخرة ورغبت عن كلِّ شيء إلَّا عن محبة الله ورضاه[(٢)].

---

(١) لا يمكن الزعم أنه وجدت طائفة تسمىٰ المتصوفة في زمن الحسن البصري. نعم كان هناك مجموعة من الزهاد، تزهدًا سلوكيًا عامًا، ولكنها لم تمثل جماعة نظامية. وإنتاج الحسن البصري نفسه، من الناحية الموضوعية؛ في الفقه والتفسير والكلام أكثر منه في الزهد. وإن كان تراثه الزهدي أتاح إمكانية للتصوف الإسلامي -كنظام لاحقًا- أن يدرجه في سلفه.

(٢) وقد نسبت إليها فكرة (الحب الإلهي)، وكانت لها أكبر الأثر في التصوف بعد ذلك.

حيث يبحث ماسينيون في نشأة فكرة (الحب الإلهي) عند المتصوفة. ما بين التعبير عن ذلك بالعشق، كما كان يرىٰ عبد الواحد بن زيد، الذي كان يرفض المحبة لما لها من آثار يهودية ومسيحية، في حين كان مالك بن دينار ومضر القاري وذو النون المصري يفضلون (الشوق)، ولكن الغلبة في النهاية كانت في صالح (الحب)، الذي اختاره أبان بن أبي عياش، ويزيد الرقاشي، وجعفر الصادق -فيما يزعمون-، ورابعة العدوية. وهو الرأي الذي لا تظهر دقته، فلفظ الحب لفظ قرآني سني، فكيف ينهىٰ عنه عبد الواحد بن زيد ويفضل عليه العشق لذلك السبب؟ راجع: رابعة العدوية: شهيدة العشق الإلهي، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، (٥٩) وما بعدها.

وفيما يتعلق بالنظرية نفسها، بقطع النظر عن اللفظ، فقد أشبعت نظرية الحب الإلهي لاحقًا بمعان إباحية -لاسيما عند ابن الفارض والعفيف التلمساني-، تفيد إباحة المحرمات، ما دام القلب متعلقًا بالله، ووصل إليه في مرحلة الحب والمخالَّلَةِ، بحيث يكون مقام الخلة شعورا يتجاوز الخير والشر، والقيمة الأخلاقية. وهذا رأي خطير جدًّا كما لا يخفىٰ، راجع المرجع السابق، (٦٢-٦٤). وفيما يتعلق برابعة العدوية، فهي من أشهر أعلام مدرسة الحب الإلهي الصوفي، وتنسب إليها الأبيات المعروفة:

أحبك حبين: حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواكا =

ولكي يكتمل لهذا الزهد وهذه العبادة كل مظاهرهما: أخذ المسلمون في بناء الأديرة والصوامع علىٰ نحو ما صنع المسيحيون، وتزيَّىٰ المتصوفةُ بزيٍّ خاصٍّ، فلبسوا الصوفَ، وابتعدوا عن كل مظاهر النعيم والترف.

وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلىٰ أن ولَّد بعض الأبحاث والنظريات، والعلم نتيجة العمل، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق، لهذا رأينا رجالًا من مفكري القرن الثالث الهجري، وعلىٰ رأسهم «المحاسبي (٨٥٧م)، وذو النون المصري (٨٥٩م)»، يبدؤون فيصفون أحوال النفس ومقاماتها، ويُوضحون بعض الظواهر الصوفية، ومُخلَّفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب، ثم تحدث «أبو يزيد البُسطامي (٨٧٥)» عن حال الفناء[1] التي هي أسمىٰ مرتبة يصل إليها المريد، وفيها تنكشف له الحقائق الإلهية ويسمو إلىٰ مرتبة الفيض والإلهام، وبذلك وضع دعائم نظرية الاتحاد الصوفية التي دارت حولها أبحاث متصوّفة الدور الثاني[2].

= وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتىٰ أراكا
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا.

فحب الهوىٰ الذي هو عن مشاهدة اليقين، والحب الآخر: هو حب التعظيم، الذي هو مع عدم استحقاق المشاهدة والمعاينة في محل الرضوان. وهذا بحسب تفسير أبي طالب المكي في القوت، وقبله الحارث المحاسبي، المرجع نفسه، (٦٥-٦٧). وهذا هو الحب الذي استفاض عن رابعة، وأما المعنىٰ الأول للعشق الإلهي الذي يتضمن الإباحة فهو مروي عنها أيضًا، ولكن الغالب علىٰ المؤرخين السنيين غير الصوفيين، كالذهبي، أنهم يحسنون القول في رابعة، وينفون عنها هذه الأقوال.

(١) ظهر الكلام في الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع، علىٰ معان شتىٰ، فقد أريد به أولًا الفناء في التوحيد، حيث يفنىٰ الإنسان عن إرادته، ويبقىٰ بإرادة الله، والفناء عن رؤية الأغيار، أو شهود الخلق، أو فناء صفة النفس، أو سقوط الأوصاف المذمومة، وهو يرد بهذه المعاني في كلام الطوسي والقشيري، والكلاباذي، ونحوهم. راجع: المدخل إلىٰ التصوف الإسلامي، التفتازاني، (١٠٩-١١٢). ولذلك حرص كثير من المتصوفة المتكلمين في الفناء، في تلك الحقبة، علىٰ التأكيد علىٰ نفي وحدة الوجود، والتحذير منها، فالهجويري (٤٥٦) يقول مثلًا: (إنه -يعني الفناء- كذوبان الحديد في النار؛ فإن النار تؤثر في صفات الحديد، دون أن تمس جوهره أو تغيره)، في (كشف المحجوب)، راجع: نيكولوسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، (١٩٢).

(٢) وكان البسطامي مروجًا مسرفًا لفكرة (الاتحاد بالله)، وكان له تأثير كبير جدًّا علىٰ التصوف اللاحق، =

(٢) دور الكمال:

أعد رجالُ القرن الثالث المبادئ الضرورية لدراسة صوفية كاملة ولم يكن علىٰ ما جاؤوا بعدهم إلَّا أن يتعهَّدوا هذه المبادئ وينموها، ولاسيما وقد كان في تقدُّم الثقافة العربية -ونهوض الدراسات الإسلامية عامة- ما أعانهم علىٰ توسعة أبحاثهم، فشاركوا المتكلمين في بعض مشاكلهم، واقترضوا من الفقهاء قدرًا من مصطلحاتهم، وأخذوا عن الفلاسفة شيئًا من نظرياتهم.

وقد خَطَا «**الجُنَيْدُ** (٩١٠م)[١]، **والحَلَّاجُ** (٩٢٢م») في هذه السبيل الخطوات الأولىٰ الفاصلة، فانتقلا من حال الفناء التي قال بها البُسطامي إلىٰ فكرة الاتحاد[٢]، وذهَبَا إلىٰ أنَّ المتصوف قد يصل إلىٰ درجة يتحد فيها اتحادًا تامًّا بخالقه وتتلاشىٰ شخصيته في الذات الإلهية، وقد تغالىٰ الحَلَّاج بوجه خاصٍّ في نصرة هذه النظرية، واتخذ من نفسه وسيلة لإثباتها، فكان يُعلن أنَّه اطلع علىٰ الغيب، وأن في مقدوره الإتيان بخوارق العادات، ويَرْوُونَ أنَّه كان يقدم لمن حوله فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف، ثم ذهب إلىٰ ما هو أبعد من هذا؛ فنادىٰ بالحلول الذي قال

= وقد اختلفت التأويلات لشطحات البسطامي بيد أنها تدور حول فكرة الاتحاد بالله، والوصول للنشوة الصوفية، ويرجع بعض الباحثين هذا الشطح إلىٰ أصول هندية، خاصة الفلسفة الفادنتية. فبخلاف اتجاه الفناء في التوحيد، السابق الإشارة إليه، والآتي الكلام عنه عند الجنيد، (الاتجاه الذي يخضع أصحابه لأحوال الوجد والفناء، فتصدر عنهم عبارات موهمة ومستشنعة الظاهر، في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله)، التفتازاني، (١١٨).

(١) صرح الجنيد أن المعرفة الصوفية لا يجب أن تخرج عن حدود القرآن والسنة. وقد كان الجنيد يزري علىٰ البسطامي، وربما تأول بعض شطحاته، راجع: شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، (٣٩-٤٠). ورويت عنه بعض الكلمات في التراث الصوفي، ولكن الحاصل أنه لا يثبت أنه كان يقول بالاتحاد. بل جل كلامه الذي فيه لفظ الفناء، كان يريد به الفناء في التوحيد، علىٰ المعاني التي سبقت إشارتنا إليها، والذي ربما يزيد أحيانًا مع الأحوال، بحيث يصل إلىٰ مرحلة الفناء عن السوىٰ، إرادة وشهودًا، بحيث (يكون العبد شبحًا بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره، فيفنىٰ عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، بذهاب حسه، وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه)، كما رويت عنه هذه الكلمات، راجع: التفتازاني، (١١٣-١١٧).

(٢) وهذا الاتحاد كما يراه الحلاج لا يستتبع فناء الذات الكلي، كما يرىٰ البسطامي، بل تساميها البهيج، واتصالها الحميم بالمحبوب الحقيقي -علىٰ حد رؤيته-!

به بعض المسيحيين من قبل، وزعم أنَّ الإله قد يحلُّ في جسم فرد من عباده[1]. لهذا ثار عليه معاصروه[2]، ورموه بالسحر تارَّة والجنون أخرىٰ، وعذب عذابًا أليمًا إلىٰ أن مات في أوائل القرن الرابع.

وكان في إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفيَّة عناية بالأبحاث العقليَّة وما وجههم لأنْ يكوِّنوا فلسفة خاصة بهم، فأصبحنا ونحن نرىٰ بينهم رجالًا أشبه بالفلاسفة منهم بالمتصوفة[3]، وعلىٰ رأس هؤلاء: «**شهاب الدين عمر السهروردي (١١٩١م)**» المقتول رئيس جماعة الإشراقيين[4]، و«**محيي الدين بن عربي الأندلسي**

---

(١) وهذه المرحلة الثالثة من الشطح الصوفي في هذا الباب، فبعد الفناء في التوحيد، عند الجنيد، والفناء والاتحاد عند البسطامي، نصل إلىٰ الفناء والحلول عند الحلاج. وهذا هو الأدق فلسفيًّا في وصف حالة الحلاج، فهي ليست حالة اتحاد، بل حلول، إلا أن يقال إنه اتحاد خاص، وفق القسمة الرباعية للحلول والاتحاد إلىٰ عام وخاص، فهل حالة الحلاج حلول خاص أم اتحاد خاص، الظاهر أنه حلول خاص، لأنه يدرك لنفسه ذاتًا مغايرة ولو أحيانًا، وهذا معنىٰ الحلول لا الاتحاد، فمع الحلول توجد ذاتان، بخلاف الاتحاد. وراجع حول الحلول عند الحلاج: التفتازاني، (١٢٦-١٢٨) وما بعدها، والجدل كبير، قديمًا وحديثًا، حول طبيعة الحلاج وطبيعة مذهبه، وانظر: دراسات في التصوف الإسلامي: شخصيات ومذاهب، محمد جلال شرف، دار المعرفة الجامعية، (٢٩١-٣٠٩).

(٢) ممن أفتىٰ بردته وقتله: داود الظاهري، وغيره.

(٣) وتلك هي المرحلة التي بدأ فيها التصوف الفلسفي.

(٤) نسبت فلسفته إلىٰ الإشراق، الذي هو الكشف. وللسهروردي نظرية في الوجود، فالعوالم الفائضة عن الله ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام، فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشكل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية تحت فلك القمر. ويضيف إليها عالم المثل بناء علىٰ تجربته الصوفية، وهذا العالم من المثُل متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة، والعالم المحسوس. فالنفس الإنسانية لا تصل إلىٰ القدس، ولا تتلقىٰ أنوار الإشراق إلا بالرياضة والمجاهدة، فهذا هو العامل الصوفي في فلسفته بالأساس، وهو ما يعده بعض الباحثين اتفاقًا ظاهريًا مع الصوفية القائلين بضرورة المجاهدة والترقي للوصول إلىٰ الفناء والمعرفة بالله واللذة والسعادة، ولكنه يختلف عنهم في اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول إلىٰ أعلىٰ المراتب الإنسانية، وهي التي يقصد بها الفلسفة المشائية. راجع: التفتازاني، (١٩٥-١٩٧)، وعمومًا: المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، محمد جلال أبو الفتوح شرف، دار المعارف، و: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها علىٰ النبوة، إبراهيم هلال، دار النهضة.

(١٢٤٠م)»[1]، و«ابن سبعين الصقلي (١٢٧٠م)»[2]، وهم من رجال القرنين السادس والسابع.

---

(١) ويدور مذهبه علىٰ مفهوم وحدة الوجود، وعنده: أن لكل نبي من الأنبياء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة، هي مظهر من مظاهر الذات الإلهية. فابن عربي من الفلاسفة الاتحاديين الذين يفسحون المجال لوجود ممكنات أو مخلوقات علىٰ نحو ما، بخلاف أصحاب الوحدة المطلقة كابن سبعين الصقلي.
وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي. وتلخيص مذهبه كما صرح به: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)، في (الفتوحات). فهو لا يؤمن بالخلق من عدم، ويؤمن بالفيض، بمعنىٰ أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلىٰ وجود عيني، والموجودات جميعًا هي تجل دائم للوجود الإلهي، وليس ثم إلا ضروري ومستحيل، فلا وجود للمكن في نفسه، فالحاصل أن (الممكنات علىٰ أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها)، كما يقول في (الفصوص). ويقول بالإنسان الكامل الذي هو الحقيقة المحمدية، المستلزمة وحدة الأديان كنتيجة طبيعية له، لأن مصدر الأديان جميعًا عنده هو الله، وكل العبيد تجليات لله، وكذا أديانهم. ومن المتأخرين المتأثرين به: عبد الكريم الجيلي (٨٣٢هـ)، وهو أيضًا صاحب نظرية في الإنسان الكامل أو الكلمة الإلهية، شبيهة بنظرية الحلاج في النور المحمدي، والقطبية (القطب الكامل، أو الولي الكامل) عند ابن عربي، وقد عرضها في كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل). راجع: التفتازاني، (٢٠٠-٢٠٥). وانظر عمومًا: محيي الدين بن عربي: الكتاب التذكاري، مجموعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، و: الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي، أبو العلا عفيفي، ترجمة: مصطفىٰ لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، و: مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، عثمان يحيىٰ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، و: الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، علي شود كيفتيش، ترجمة: أحمد الطيب، دار الشروق، و: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، أحمد محمود الجزار، مكتبة الثقافة الدينية، و: ابن عربي: حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، و: الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، يوسف زيدان، دار النهضة العربية، و: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي: عرض ونقد، لطف الله بن عبدالعظيم خوجة، دار الهدىٰ النبوي.

(٢) وهو صاحب مذهب وحدة الوجود المطلقة(*). فالوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثابتة. ويعرف بمذهب وحدة الوجود المطلقة؛ لأنه يختلف عن المذاهب الصوفية الأخرىٰ في وحدة الوجود التي تفسح مجالًا للقول بالممكنات علىٰ وجه ما، وهذه الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخاصة، أو الإحاطة علىٰ حد تعبير ابن سبعين، تنكر كل النسب والإضافات والأسماء، فهي منزهة عن المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها.

(*) وقد يعبر بعض العرفاء عن الفرق بين وحدة الوجود كالتي عند ابن عربي، ووحدة الوجود المطلقة كالتي عند ابن سبعين، بأن الأول هو (وحدة الوجود)، والثاني (وحدة الموجود).

وتابعهم جماعة من شعراء الفرس أمثال: «جلال الدين الرومي (١٢٧٣م)»[(١)] و«فريد الدين العطار (٥٨٦هـ)»[(٢)]، وكلُّهم يرمي إلىٰ أن يُقيم التصوف علىٰ دعائم فلسفية، فكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات

= وقد أدىٰ مذهبه في الوحدة المطلقة إلىٰ هدم المنطق الأرسطي، فحاول أن يضع منطقًا جديدًا إشراقيًا في (بُدُّ العارف) ليحيل محل ذلك المنطق الذي يقوم علىٰ تصور الكثرة، فحاول أن يجعل منطقه الجديد (المنطق المحقق) وفق تعبيره، إذ إنه ليس من جنس ما يتكسب بالنظر العقلي، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو منطق ذوقي، فحتىٰ الألفاظ المنطقية الستة (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والشخص) تشعر بالكثرة الوجودية، فهي محض وهم، وكذا المقولات العشر، فمهما اختلفت وتباينت فإنما تشير إلىٰ الوجود الواحد المطلق، فالمقولات العشر كلها محمولة علىٰ الوجود الواحد عنده. انظر: التفتازاني، (٢٠٥-٢١٢)، وعمومًا: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، أبو الوفا التفتازاني، دار الكتاب اللبناني. ومع ذلك فقد أول الرؤية لوحدة الوجود تأويلًا أرسطوطاليًا عن طريق مفهوم الصورة، وانتقد الأفلاطونية المحدثة انتقادًا مريرًا.

(١) هو صاحب الديوان المشهور: (المثنوي)، وإليه تعزىٰ طريقة الجلالية أو المولوية، في تركيا وسوريا. وهو من أصحاب الفناء، الذي يؤول إلىٰ واحدية الوجود، ولكنها ليست وحدة الوجود التامة، كما كان عند ابن عربي، إلا أن له عبارات مشعرة بذلك، مع ملاحظة الصبغة الأدبية الشعرية لكلامه، راجع: التفتازاني، (٢٢٦-٢٣١)، وعمومًا: جلال الدين الرومي: بين الصوفية وعلماء الكلام، عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، و: أخبار جلال الدين الرومي، أبو الفضل القونوي.

(٢) هو من مشاهير شعراء الفرس الصوفية، قبل الرومي، مثل أبي سعيد الخراساني، والغزنوي، وغيرهما. وله منظومات شعرية كثيرة، وعمل نثري واحد هو (تذكرة الأولياء). وأهم أعماله الشعرية (منطق الطير)، الذي يعتبر من الأعمال الكلاسيكية في الأدبين الصوفي والفارسي. ويصف منطق الطير التجارب الصوفية، والتمارين والعقبات التي تهدف إلىٰ توفير وصون روح الانسجام بين المشاركين مع مجمل المخلوقات، فيصور المراحل التي يمر بها الصوفي السالك، ولو أنها قد تأخذ سياقاتٍ مختلفة باختلاف الأفراد.

فالهدهد الملك (سيمورزغ) الذي يعيش في جبل (قاف)، وهو رمز الصوفي، يدعو الطيور، الذين يمثلون البشر، إلىٰ اجتماع عام، واقترح عليهم فيه أن يشرعوا من فورهم في رحلة البحث عن ملكهم الذي يكتنفه الغموض، ليبدأ كل طائر من الطيور في انتحال الأعذار التي تحول بينه وبين الرحلة الخاصة، ليسمع الهدهد إلىٰ حججهم، ليخبرهم في النهاية أن عليهم عبور سبعة وديان، تمثل أطوار السالك، ذاكرًا تفاصيلها. والقصيدة مجازية هائلة، زاخرة بالصور، والقصص، من قبيل (خاتم سليمان)، و(الخضر) الذي يعتبر مرشدًا خفيًا، فضلًا عن قصص وحكايا الحكماء القدماء. راجع: الصوفيون، إدريس شاه، ترجمة: بيومي قنديل، المركز القومي للترجمة، (٢٠٣-٢١٥).

الفلاسفة، وعُنوا عناية خاصة بمذهب وحدة الوجود الذي انتشر انتشارًا عظيمًا في بلاد الأندلس والمشرق.

وعلىٰ هذا: اختلط التصوف بالفلسفة اختلاطًا كبيرًا، وتبنَّىٰ المتصوفة طائفة من الأفكار الفلسفية الممقوتة، وأبرزوها في صورة أخرىٰ مقبولة ولو إلىٰ حين.

(٣) دور التراجع:

بيد أنَّ الاتحاد -الذي قال به الحَلَّاج وأصحابه- ما كان ليرضي أهل السُّنة؛ فإنَّه يُؤدِّي إلىٰ: الاشتراك في ذات البارئ -جلَّ شأنه-، والقول بالحلول معناه: إلحاق المكانية والجسمية به تعالىٰ.

لهذا لم يتردد الأشاعرة في رفض الاتحاد الصوفي والحلول الحلاجي، مُعلنين أنَّه لا يُمكن أن يتصور اتحاد أو امتزاج حقيقي بين الله ومخلوقاته، ولم يقبلوا من التصوف إلَّا ما دار حول الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها.

وقد أيَّدهم الغزالي في هذا كما أيدهم في حملتهم علىٰ المعتزلة والفلاسفة، فلم ينكر التصوَّف من أساسه، بل قرر في كتابه «إحياء علوم الدين» أنَّ هناك عالمين: عالَم الظاهر، وعالَم الباطن، وإذا كانت الحواس وسيلة إدراك العالم الأول؛ فإنَّ الفيض والإلهام وسيلة الوقوف علىٰ العالم الثاني، غير أنَّ هذا الفيض لا يتمُّ عن طريق اتحاد أو حلول، وإنَّما هو ضرب من الكشف الروحاني يحدث في النوم، أو في حال اليقظة لكلِّ مَن أعرضوا عن الدنيا وملاذها، وتحلَّوا بأسمىٰ الفضائل، ومن هنا انقسم المتصوِّفة إلىٰ شعبتين: مُعتدلين ومتطرِّفين، سنيين ومبتدعين[1].

فتصوُّف الحلاج ومن جاراه قد جاوز دائرة الكتاب والسُّنة، في حين أنَّ تصوف الغزالي يلتئم مع كل تعاليم الدين[2]. وكأنَّما قدر لأهل السُّنة من النجاح في دائرة التصوف ما قُدِّر لهم في ميدان علم الكلام.

---

(١) قدم الغزالي تجربته الروحية في (المنقذ من الضلال)، وقدم الطريق في (إحياء علوم الدين)، وبخاصة في ربع المنجيات، الذي تكلم فيه عن كثير من الرياضات النفسية والبدنية، من زاوية صوفية، وكذا عن آداب الشيخ والمريد.

(٢) أبرز أعلام التصوف السني في القرن الخامس: القشيري والغزالي.

وما إن بدأ القرن السادس الهجري حتىٰ أخذ التصوف السني يعدو علىٰ نفوذ التصوف الفلسفي، وفي هذا القرن ظهر عَلمان من أعلام المتصوفة المعتدلين، وهما: «**عبد القادر الجيلاني (١١٦٦م)، وأحمد الرفاعي (١١٨٢م)**»[١] اللذان سيكون لطريقتيهما شأن يذكر في الأجيال المقبلة، ويغلب علىٰ الظنِّ أنَّهما تأثرا بالغزالي، واتخذا من «إحيائه» أساسًا لآرائهما الصوفية.

ولم يقفْ أثر «الإحياء» عند رجال القرن السادس، بل تعدَّاهم إلىٰ من جاؤوا بعدهم، ومازال يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة، حتىٰ غلبهم في نهاية القرن السابع، وأصبحت له السيادة التامة.

ويُمكننا أن نقول: إنَّ الصوفية المتأخرين يتفقون جميعًا مع الغزالي في أن التصوف قبل كل شيء دراسة للسلوك، ورسم للسيرة الفاضلة، فلا حاجة به إلىٰ نظريات فلسفية دقيقة، ولا إلىٰ أبحاث نفسية عميقة، وكل ما يعتمد عليه إنَّما هو الطاعة، والتقرب إلىٰ الله، والزهد والإعراض عن الدنيا، وقد يصل الطائع بعبادته إلىٰ ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته.

لهذا؛ لم يكن غريبًا أن نرىٰ في هذا الدور جُهلاء وأُمِّيين يُشرفون علىٰ الطريق، ويتولَّون قيادة الأتباع والمريدين، وإن كان لا بُدَّ من دراسة فلنقصرها علىٰ الفقه، والحديث، والتفسير.

علىٰ أنَّ بعض المتصوّفة تغالوا أحيانًا وأنكروا علىٰ الفقهاء أبحاثهم وكانت بينهم خصومات معروفة، واتجهت عنايتهم إلىٰ الأوراد يلقنونها وحلقات الذكر يديرونها.

وتعددت طوائفهم، فرأينا بينها الشاذلية، والنقشبندية، والرفاعية واتخذت كل واحدة شعارًا يُميِّزها من الطوائف الأخرىٰ، وكان في أحاديث كرامتهم الذائعة، وما تم علىٰ أيديهم من خوارق العادات الشائعة ما حبَّب الخاصة فيهم، وما دفع العامة إلىٰ الالتفاف حولهم.

وعلىٰ الجملة: عاد التصوف في هذا الدور الأخير إلىٰ الصورة التي بدأ بها في شيء من المبالغة، والاعتداد بالمظاهر والشكليات.

---

(١) وهما يمثلان أبرز الأعلام في القرنين السادس والسابع الذين تنتسب إليهم الطرق الصوفية.

(٢) بعض النظريات الصوفية

التصوف نزعة رُوحيَّة ترمي إلىٰ الوصول إلىٰ الله، فواجب المتصوف:

- أن يُوضِّح هذه النزعة في مظاهرها وأحوالها.
- وأن يُبيِّن الأسباب التي تُساعد علىٰ تقدُّمها ونموُّها.

وأبحاث الصوفيَّة الأساسية تدور كلُّها -تقريبًا- حول هاتين النقطتين.

فهم يشرحون آدابَ المريد، وما يجب أن يتحلىٰ به من سامي الخصال: «كالصدق، والإخلاص، والقناعة، والزهد»، ويرسمون له وسائل النجاة من: «توبة، وندم، وتقوىٰ، وورع، وصمت، وتأمل، وخلوة واعتكاف»، ويتحدَّثون عن أحوال النفس ومقاماتها: «كالعشق والشوق والخوف والرجاء، والغيبة والحضور، والفناء والبقاء».

وما وراء ذلك من أبحاث إنَّما تعرَّضوا له تحت تأثير عدوىٰ المدارس الأخرىٰ المحيطة بهم، فانتقلوا من التصوّف إلىٰ بعض المشاكل الكلامية والفلسفية.

ودون أن نتتبع كل دراساتهم يكفينا هنا أن نوضح -في اختصار- فكرتين هامتين من أفكارهم، سبق لنا أن أشرنا إليهما، وهما:

- «الاتحاد».
- و«وحدة الوجود».

(١) الاتحاد:

الاتحاد أعلىٰ مقامات النفس وأسمىٰ مراتبها، يحسُّ معه الواصل كأنَّه والبارئ شيء واحد، فيرىٰ ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر، ويشعر بغبطة وسرور لا نظير لهما، ويخترق الحُجب، ويصعد إلىٰ عالم النور والملائكة، فتنكشف أمامه المغيبات والأمور الخفية؛ لذلك يُخيَّل إلىٰ جلسائه أنَّه

حاضر، والواقع أنَّه غائب، وأنَّه قريب، والحقيقة أنَّه بعيد، قد انصرف عن كلِّ شؤون الدنيا وفنىٰ في الله.

ولقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ **البُسطامي** هو أول مَن قال بهذه الفكرة، ويغلب علىٰ الظنِّ أنَّه استمدَّها من التعاليم الهنديَّة التي كانت سائدة في بلاد الفرس مسقط رأسه، لاسيما وفكرة الاتحاد الصوفية شبيهة كل الشبه بفكرة الفناء المطلق أو «النرفانا» الهنديَّة التي تقول بإمحاء الشخصية الفردية وتلاشيها في الحقيقة الكلية.

وما أن ظهرت هذه الفكرة في العالم الإسلامي حتىٰ أخذ الصوفية -وخاصة **الحَلَّاج**- يُؤيِّدونها ويُوضِّحونها نثرًا ونظمًا، وليس في القرآن ولا في الحديث ما يُشير إليها بعبارة صريحة، بيد أنَّ أنصارها لم يعدموا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مثل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وقوله ﷺ في الحديث القدسي: «**مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ الْمُتَقَرِّبُونَ بِمِثْلِ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِمْ، وَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ يُحِبَّنِي وَأُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ؛ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا، فَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَسْمَعُ**».

وقد بقي الاتحاد محطَّ آمال الزُّهاد والمتصوِّفين، والحافز لهم علىٰ التفاني في العبادة والزهد.

(٢) وحدة الوجود:

يظهر أنَّ فكرة الاتحاد الصوفية تقود لا محالة إلىٰ مذهب وحدة الوجود، وقديمًا رأينا الفكرتين مُتلازمتين لدىٰ براهمة وبوذييهم؛ ذلك لأنَّ الاتحاد يرمي إلىٰ إمحاء الشخصيات كلِّها وفنائِها في حقيقة لا تفنىٰ ولا تتحول، فكأنَّ وجودها ظاهري وعَرَضي، والله وحده هو الموجود الدائم الثابت.

وقد حاول متصوفة الإسلام أن يُوضِّحوا هذا المذهب؛ فلجؤوا إلىٰ مُعاصريهم من الفلاسفة، وأخذوا عنهم مبادئهم التي تنتهي إلىٰ وحدة الوجود، وقرَّروا معهم أنَّ الكائنات كلَّها مظهر لعلم الله وإرادته، وفيضٌ صدر عنه مباشرة أو بالواسطة، فوجودها مستمد منه -جلَّ شأنه-، ولا موجود بذاته ولذاته إلَّا الله الواجب الوجود المستغني عن كلِّ ما سواه، فهو موجود أزلًا بنفسه ودون حاجة إلىٰ أيِّ مُوجِدٍ آخر،

وإلَّا امتدت السلسلة إلىٰ ما لا نهاية، وعنه صدرت الكائنات الأخرىٰ، وأفادت الوجود والحياة فوجودها عَرَضِي وبالتبع.

وعلىٰ هذا ليس ثمة إلَّا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كلُّه، أمَّا الكائنات الأخرىٰ فلا تُسمَّىٰ موجودات إلَّا بضرب من التوسع والمجاز، وإذا كان الله هو الموجود الحقُّ؛ فكلٌّ ما عداه ظواهر وأوهام.

هذه هي نظرية وحدة الوجود الصوفية التي تلتقي من بعض النواحي مع فكرة وحدة الوجود الهندية، إلا أنَّها غذيت -فيما نعتقد- بالتعاليم الأفلوطينيَّة عن طريق الفارابي وابن سينا، والمتتبع لمؤلفات السهروردي وابن عربي، وهما من أكبر أنصارها: يرىٰ أنَّهما تأثَّرَا بفلاسفة الإسلام إلىٰ مدىٰ بعيد.

* **أثر التعاليم الصوفية:**

قد يُؤخذ علىٰ الصوفية أنَّهم قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل، فأضحىٰ عالَة علىٰ الأمة لا ينتج ولا يفيد، وشجعه علىٰ ذلك ما حبس عليه من أوقاف ربما كان لا يستحق منها الشيء الكثير -هذا إلىٰ أنَّهم حاربوا العلم أحيانًا، ونشروا بين أتباعهم ومريديهم خرافات لا أصل لها وأفكارًا هي أبعد ما يكون عن الدين، غير أنَّهم بالرغم من كل هذا خدموا الإسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائقهم خدمة لا تنكر-، فقد حبَّبوا الناس في العبادة، وحثُّوهم علىٰ الطاعة، ونفروهم من الرذائل وقبيح الخصال، وعرفوا كيف يتوجهون إلىٰ الجماهير، فخاطبوها بلغة القلب والروح التي هي أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق، وكانت لهم أبحاث وملاحظات في النفس ووجدانها ومشاعرها كثيرًا ما يجد فيها علماء اليوم متعة وطرافة.

ومهما يكن من أمر متصوفة الإسلام: فليس هناك شكٌّ في أنَّ المجتمع في حاجة ماسة إلىٰ قادة روحانيين يُصلحون من شأنه، ويُعالجون أمراضه، ويذعن الكلُّ لهم دون مناقشة أو اعتراض، وكم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة علىٰ درجة مقبولة في العلم والحكمة.

رابعًا: الفلاسفة

للإسلام فلسفة انفردت بخصائصها ومميزاتها، وأضحت ذات شخصية مستقلة، فليست مجرد الفلسفة الأرسطية مصوغة في عبارات عربية[1]، ولا فلسفة مدرسة

---

(١) تروق هذه الأطروحة للعديد من الباحثين العرب الفلسفيين، ولاسيما إبراهيم مدكور في الجزء الأول من: (في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه). رغم أن هذا الحماس لا يجد له أساسًا نظريًا كافيًا، ويعتمد علىٰ جدل مطلق بأن التشابه لا يستلزم المساواة أو السببية، وأن الفلسفة الإسلامية اهتمت بموضوعات جديدة، أو عالجت موضوعات سابقة، بصورة إسلامية.

وكلتا الحجتين غير كافة للزعم بوجود فلسفة كلاسيكية إسلامية بالمعنىٰ الفني. فالفلاسفة الإسلاميون الرواد مصرحون بتعظيم اليونان، والأخذ عنهم، وأنهم قدوات الكمال الإنساني وفي منزلة الأنبياء، واستفادتهم منهم، ونقلهم عنهم؛ أمر لا يحتاج إلىٰ التدليل أو البرهنة. وكون الفلاسفة الإسلاميين خالفوا أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما في مسائل، أو فرعوا مباحث جديدة، أو حتىٰ موضوعات جديدة؛ فهذا لم تخل منه فلسفة تابعة قط داخل المذهب الواحد.

الفلسفة الإسلامية التي يمكن أن توصف بهذا الوصف حقًا هي علم الكلام الإسلامي -ولذلك فالمستشرقون الأوائل الذين كتبوا في الفلسفة الإسلامية، مثل دي بور، وكوربان، ونحوهما، يضعون الفرق الكلامية في التأريخ الفلسفي، وسار علىٰ دربهم أكثر المحدثين العرب، وهذا نظر صحيح-. لكن فلسفة المتكلمين تنطلق من الوحي، مستعملة المنهج العقلي، بخلاف الفلسفة المحضة المنسوبة للإسلاميين فهي تنطلق من العقل والفلسفة الفنية، بقطع النظر عن محاولتها التوفيق مع المطالب الدينية من عدمه، فإن مجرد الاتفاق في النتائج -مع عدم التسليم بطبيعة الحال بالاتفاق في النتائج بين الفلسفة والكلام- لا يستلزم الاتفاق في المنطلق المصدري أولًا، وفي الآلة الفنية المنهجية ثانيًا. فقط الكلام الإسلامي هو الذي انطلق من الوحي باعتباره مصدرا معرفيًا مطلقًا ينبغي الإذعان له، وتدعيمه، فهو ينطلق من نقطة متعالية، بقطع النظر عن أيِّ خلل حصل لذلك الانطلاق، سواء علىٰ مستوىٰ فهمه، أو التعامل معه.

وهذا بخلاف الفلسفة الإسلامية التي هي في جوهرها منظومة وضعانية، أنبياء دون وحي، حاولت أحيانًا الانصباغ بالصبغة الإسلامية وعدم المعارضة الفجة مع النصوص الدينية، فنجحت أحيانًا بعسر، وأخفقت غالب الأحيان. =

. . . .

= يبقىٰ أن يقال: ماذا إذا افترضنا إمكان التأمل المطلق الوجودي في المناطق التي سكت عنها الوحي، بحيث لا يكون هناك فعليًا مصدر متعال ملزم لها، فهل من الممكن قيام فلسفة إسلامية في هذه المناطق؟ أما الجواب العام: فنعم من الممكن قيام فلسفة في تلك المجالات، من مسلم. فلسفة من مسلم، وليس فلسفة إسلامية. والسبب في ذلك أن نسبة الفلسفة إلىٰ الإسلام مع افتراض أنه لا مصدر متعاليًا من الإسلام في تلك المناطق؛ هو تناقض، فإذا لم يكن إسلام في تلك البحوث، فبأي نسبة تكون تلك الفلسفة إسلامية؟ مجرد كون الفيلسوف مسلمًا لا ينتج أن فلسفته إسلامية، ما دامت تلك النسبة لا تعود علىٰ بحثه الفلسفي بمعنىٰ منهجي أو موضوعي، كما أن الفيلسوف الأبيض والأسود لا ينتج فلسفة بيضاء أو سوداء ما دام العامل الإثني لا ينتج تلك الفلسفة. فإن افترض أنها تنسب إلىٰ الإسلام باعتبار أنه مهما كان الموضوع مسكوتًا عنه في الوحي فيبقىٰ أن هناك أُطُرًا إسلامية وحيانية عامة، قيمية أو علمية يمكن أن يخضع لها الباحث، فتكون فلسفته إسلامية بهذا الاعتبار. ذلك صحيح، ولكنه ساعتها لن يكون فيلسوفًا بالمعنىٰ الفني، كما جادلنا من قبل، مادام خاضعًا لمصدر متعال في تفلسفه. والحق إنه يصعب إنتاج (فلسفة) في أي مجال، مهما كان مسكوتًا عنه في الوحي، دون أن يكون ذلك المجال مشمولًا تحت الوحي بأي طريقة. ومن ثم فإننا نرىٰ أنه يتعسر قيام فلسفة فنية إسلامية علىٰ كل تقدير.

ولكن هل يمنع ذلك من التأمل والبحث الدنيوي، في مسائل علمية أو عملية، في المناطق المسكوت عنها دينيًا، ببذل الوسائل والمناهج العقلية واللسانية واللغوية والاجتماعية والنفسية والعلمية التجريبية ونحو ذلك؟ لا يمتنع طبعًا، ولكن هذا التفكير ليس فلسفة فنية ما دام مأطورًا بالوحي، هو تفكر، والتفكر باستعمال أدواته الدينية، وغير الدينية في تلك المجالات، هو تفكر شرعي مأمور به. ولكن الإشكال الذي يرد علىٰ الأذهان هنا هو أن ذلك بما أنه تفكر، وقد يكون في موضوعات مبحوثة في الفلسفة؛ فهو فلسفة. وهذا استنتاج عامي، مبني علىٰ قول من يرىٰ أن التفكير كله فلسفة، وحتىٰ من ينقض الفلسفة فهو يتفلسف، وهذا باطل ميثودولوجيًا، فالإطلاق الفلسفي العلمي الفني يراد به البحث في الفلسفة بمنهجها وموضوعاتها، أما إطلاق التفلسف بمعنىٰ مطلق التفكر، فهذا مجرد اشتقاق لغوي أو عرفي، إذا خضعنا له في بحث فني كهذا نكون قد تعرضنا لسلطة مغالطة الاشتقاق-التأثيل- المعروفة.

بذلك يمكن أن نفهم الجواب علىٰ أسئلة من قبيل: هل الباقلاني فيلسوف، هل ابن تيمية فيلسوف؟ فيكون الجواب بالتفريق بين المجالين: مجال أنهما يبحثان موضوعات فلسفية مبحوثة في الفلسفة، فيمكن الإطلاق بهذا الاعتبار فقط، أما أن ابن تيمية أو الباقلاني أو الغزالي أو حتىٰ الرازي فلاسفة بالمعنىٰ الفني = فلا. وهذا بخلاف علم الكلام، الذي بما أنه منطلق من نقطة أقرب من الفلسفة، من الوحي ومصدريته، فلا مانع من إطلاق أن ابن تيمية من المتكلمين الإسلاميين، فهو ينطلق من الوحي، ويستعمل المنهج العقلي في بحثه، ثم هو يبحث الموضوعات الكلامية المدروسة في النظام الكلامي. أي خلاف آخر علىٰ مستوىٰ التصور للمنهج العقلي، أو علىٰ مستوىٰ الممارسة له = لا تضر أو تمنع من هذا الإطلاق. =

الإسكندرية منسوبة فقط إلىٰ بعض رجال الإسلام، كلَّا، بل هي فلسفة ذات نظريات خاصة، ومشاكل معينة، وطريقة في البحث جديدة إلىٰ حدٍّ كبير، فهي تُعنىٰ بمشكلة: «الوحدة، والتعدد»، و«الصلة بين الله ومخلوقاته» التي كانت مثار جدل طويل بين علماء التوحيد والمسلمين، وتحاول أن توفق بين العقل والنقل، بين الحكمة والعقيدة، بين الفلسفة والدين، وأن تُبيِّن للناس أن الوحي لا يُناقض العقل في شيء، وأنَّ العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة؛ تمكَّنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم، وأنَّ الدين إذا تآخىٰ مع الفلسفة أصبح فلسفيًّا كما تصبح الفلسفة دينية.

وقد وصل الفلاسفة المسلمون في كلِّ هذه النقط إلىٰ نتائج جديرة بالتقدير والإعجاب، ونحن لا نُنكر أنَّهم أخذوا عن أرسطوطاليس معظم آرائه، وتأثروا بأفلوطين كثيرًا، إلَّا أنَّهم -وإن اعتمدوا علىٰ السابقين- اهتدوا إلىٰ أفكار جديدة، أنتجتها بيئتهم، وأملتها الظروف المحيطة بهم.

وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يُكوِّن لنفسه فلسفة تلتئم مع أحواله الدينية والاجتماعية، بيد أنَّ هذه الفلسفة مجهولة ومهملة إلىٰ درجة لم تصل إليها -فيما

= هذا فيما يتعلق بسؤال: هل هناك فلسفة إسلامية، علىٰ المستوىٰ الإجرائي، بمعنىٰ السؤال التاريخي عن أعلام ورواد الفلسفة الإسلامية، وحقيَّة تمثيلهم للإسلام، وتقديمهم ما يسمىٰ فلسفة إسلامية.

أما إذا توجهنا إلىٰ السؤال نفسه: هل هناك فلسفة إسلامية؟ علىٰ المستوىٰ المضموني المجرد -المجرد يعني بقطع النظر عن مصدرية الاثنين: الوحي، والفلسفة -، فيمكن أن يقال إن في الإسلام مضمونًا فلسفيًّا، من جهة أنه يتناول كثيرًا من الموضوعات التي تتناولها الفلسفة، سواء الكلاسيكية في نظامها الثنائي: الحكمة العلمية: فقط علىٰ مستوىٰ الإلهيات بالمعنىٰ الأخص، والحكمة العملية: الأخلاق، والتدبير المنزلي، والسياسة، أم المعاصرة: الأنطولوجيا، والإكسيولوجيا، والإبستمولوجيا. فالإسلام علىٰ مستوىٰ النص يطرح أسئلة الوجود الإلهي، والكوزمولوجي، والإنساني، والعلاقة بين الجميع، وهي الميادين نفسها التي يبحثها الفيلسوف. هذا ما يسميه سلطان العميري (المخزون الفلسفي في الإسلام). ولكن إن نظرنا إلىٰ ذلك السؤال بمعنىٰ: هل في الإسلام فلسفة بالمعنىٰ الفني، وهو الآراء الفلسفية المستمدة من الآلة -أو الجوهر - العقلية والتأملية في الموجود بما هو موجود، بمعزل عن أي مصدرية متعالية؛ فليس في الإسلام فلسفة بهذا المعنىٰ قطعًا، فالإسلام لا يقدم آراء فلسفية، ولكن حقائق نهائية من الله العليم الخبير، مستندة ومسنودة بالوجود المتعالي مطلق الكمال، وهذا ليس فلسفة بالمعنىٰ الفني كما هو واضح. فالمضامين العلمية والعملية في الوحي تتقاطع مع الفلسفة موضوعيًا، وتفارقها منهجيًا. والفلسفة الفنية -كعلم وممارسة- يجب أن يلتئم فيها المنهجي بالموضوعي كما لا يخفىٰ.

نعتقد- أيَّة فلسفة أخرىٰ، فتاريخها ونظرياتها ورجالها لم تدرس الدرس اللائق بها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، وحتىٰ الساعة لم يبين الباحثون بدقة أصل نشأتها، وتاريخ تكوينها والعوامل التي أدت إلىٰ نهوضها، ولا الأسباب التي انتهت بانحطاطها والقضاء عليها، ولم يناقشوا نظرياتها واحدة واحدة؛ ليوضحوا ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين، وما جاءت به من ثروة جديدة.

وأما رجالها؛ فلا يكادون يُعرفون، وكتبهم ليست أعظم حَظًّا منهم ولا يزال قدر منها مخطوطًا إلىٰ اليوم دون أن يُفكِّر أحد في طبعه ونشره[١]، ولو لم يقيض الله لهذا التراث بعض المستشرقين؛ لَمَا عُرِف عنه شيء وبقي في طي الكتمان إلىٰ الأبد، وما أجدرنا نحن أن نعمل علىٰ إحياء مجدِنا والإشادة بذكر رجالنا؛ كي يتصل حاضرنا بماضينا، وتُؤسَّس نهضتنا علىٰ دعائم متينة من القديم الحي والجديد النافع.

---

(١) السبب البدهي لموت التراث الفلسفي الإسلامي هو مجافاته للوحي، الذي ظل مركزيًا في الوجدان الإسلامي، فالأمم تحتفظ بمكوناتها الحية، التي تمثل قوامها الفكري والروحي، وتقوم بعزل وتهميش سائر الثقافات أو المكونات الفكرية الأجنبية عنها. وهذا في الحقيقة يدعم أطروحة أجنبية الفلسفة الإسلامية عن الإسلام. والمستشرقون مهتمون منذ القديم بإحياء الثقافات الهامشية، فعنوا بنشر التراث الصوفي الفلسفي، والباطني الإسماعيلي وغيره. بعض ذلك كان بأغراض معرفية، ولكن لا يمكن إنكار أن من ذلك ما كان بغرض تقويضي لثقافات الأمم لتقبل الاستعمار.

(١) تطور التفكير الفلسفي

لم تكن الأبحاث الفلسفية من أول الدراسات الإسلامية تكوينًا؛ لأنَّ العرب وهم بادئون في هذا المضمار ما كانوا ليقووا علىٰ الفلسفة ومعضلاتها، وفوق هذا؛ فإنَّهم اتجهوا -أولًا- نحو العلوم المتصلة بحياتهم والتي تدعو إليها الضرورة الملحة.

حقًّا إنَّ في الكتاب والسُّنة مادة يُمكن أن تصلح أساسًا لدراسة فلسفية، ولكن المسلمين لم يفلسفوا هذه المادة إلَّا بعد حين، ورُبَّما كانت أبحاثهم في العقيدة أقرب شيء إلىٰ الفلسفة والدراسات النظرية -علىٰ أنَّ هذه الأبحاث نفسها دفعتهم إلىٰ أن يتعرَّفوا أفكار الأمم الأخرىٰ- رجاء أن يجدوا فيها ما ينقع غُلتهم، ويذلل بعض الصعاب التي تعترضهم، فترجموا عن الهندية والفارسية بعض الأفكار الفلسفية، وشغلوا -بوجه خاصٍّ- بدائرة المعارف اليونانية، فأخذوا يجمعون أجزاءها، وينقلونها إلىٰ العربية مباشرة أو عن طريق السريانية.

(١) الترجمة والمترجمات:

لذلك: وجَّهوا بالبعوث إلىٰ بلاد الشام والقسطنطينية؛ للبحث عن الكتب القديمة، وقرَّبوا إليهم المترجمين من النساطرة واليعاقبة، وأغدقوا عليهم النِّعم، وأسَّسوا «بيت الحكمة»[1]؛ ليكون مقرًّا لهم، ولتُحفظ فيه آثارهم وقضوا نحو ثلاثة قرون يُترجمون، ويُصلحون ما ترجموه من قبل؛ لينقلوا إلىٰ العربية أفكار الأمم الغابرة في أصدق صورة ممكنة، ورُبَّما كان «**خالد بن يزيد الأموي**» أولَّ مَن اتجه نحو الثقافة اليونانية، واستن للمسلمين سُنَّةَ الأخذِ عنها، فأمر بترجمة بعض الأبحاث الطبيَّة والكيميائيَّة في أثناء

---

(١) أسسه الخليفة العباسي هارون الرشيد في بغداد، وكان اسمه: (خزانة الحكمة)، وازدهر في عصر المأمون.

مُقامه في مصر، ولكن إلىٰ العباسيين وحدهم يرجع الفضل في تنظيم الترجمة الإسلامية وتشجيعها.

بدأ **المنصور** هذه الحركة المباركة، وتعهَّدها أبناؤه وأحفاده من بعده، وبلغ بها **المأمون** -خاصَّة- القمة، وأضحت بغداد كعبة علميَّة يحجُّ إليها الطُّلاب من كلِّ مكان.

ولكي يُحقِّق العباسيون غايتهم استخدموا طائفة من الفرس، والهنود والصابئة، والمسيحيين الذين كانوا علىٰ اتصال وثيق بالدراسات القديمة ومن أشهر النقلة عن الفارسية: «**عبد الله بن المقفع**» مُترجم كتاب «كليلة ودمنة»، وعن السريانية: «**يحيىٰ بن عدي المنطقي**»، غير أنَّ مدرسة «**حنين وابنه إسحق**» هي التي غذت اللغة العربية أحسن تغذية، وأشرفت علىٰ الترجمة علىٰ أتمِّ إشراف؛ فقد كان حنين وابنه يعرفان السُّريانية واليونانية، ويترجمان إلىٰ اللغة العربية في أسلوب سهل، وعبارة مستقيمة وقد نشأ في مدرستهما تنشئة صالحة بعض التلاميذ الذين أتموا ما بدآه.

وما كانت الترجمة الإسلامية بمقصورة علىٰ مادة محدودة، أو موقوفة علىٰ بحث معين، فترجم العرب التوراة، والأناجيل، وبعض الكتب التاريخية والسياسية، ولم يَفُتْهُمْ طب **جالينوس وبقراط**، ولا هندسة **إقليدس** ولا ميكانيكا **أرشميدس**، ولا فلك **بطليموس**.

ومن الناحية الفلسفية: عرفوا شيئًا عن الفلاسفة السابقين لسقراط وأنصاف السُّقراطيِّين، والسُّفسطائيِّين، والشُّكَّاك، والرِّواقيِّين، والأبيقوريِّين، ولكن **أفلاطون وأرسطو طاليس** حلَّا منهم مَحلًّا خاصًّا، ونزلا منزلة ممتازة؛ فترجم من محاورات **أفلاطون**: «دفاع سقراط» و«فادن»، و«السياسي»، و«السوفيسط»، و«الجمهورية»، و«طيماوس» و«النواميس»[(١)].

ونقل أهم كتب **أرسطو طاليس** في المنطق والطبيعة، وما وراء الطبيعة والأخلاق، ولكي يفهم **أرسطو طاليس** فهمًا تامًّا كان لا بُدَّ من ترجمة شراحه معه، لا فرق بين

---

(١) تراجع أهم المترجمات وآثارها في الفلسفة الإسلامية في: من الإسكندرية إلىٰ بغداد، ماكس مايرهوف، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت، و: علوم اليونان وسبل انتقالها إلىٰ العرب، لاسي أوليري، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، و: الفكر الإسلامي وتراث اليونان، أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

السابقين منهم على مدرسة الإسكندرية، أو من اعتنقوا نظريات أفلوطين، وهذا هو السر في أن المذهب الأرسطي وصل إلى العالم العربي مشوبًا بكثير من الأفكار الأفلوطينية، فإنَّ فيلسوفًا من فلاسفة الإسكندرية إذا ما شرح أرسطو طاليس لا يستطيع أن يُجرِّد نفسه من آرائه الخاصة وتعاليم مدرسته[1].

وقد وُفِّق العرب توفيقًا لا بأس به فيما ترجموه، فتخيَّروا أحسن المصادر ونقلوها نقلًا صحيحًا.

(٢) كبار فلاسفة الإسلام:

بذرت بذور الثقافة اليونانية في الديار الإسلامية، ولم يبقَ إلَّا أن تؤتي أُكُلَها.

وقد تعهَّدت هذه البذور أول الأمر جماعة المترجمين، فكان منهم: الأطباء، والكيميائيون، والرياضيون، والفلكيون، ولم يكتفوا بتعريب المصادر اليونانية، بل ضموا إليها مختصرات أو «مداخل» -كما كانوا يسمونها- في مختلف المواد، وضعوها بأنفسهم؛ لتُمهِّد للقراء السبيل إلى الدراسة الواسعة والبحث المستفيض.

وبعد أن تتلمذ المسلمون لهؤلاء الأساتذة الأكفاء؛ بدؤوا يفكرون في الاستقلال، وقادوا حركتهم العلميَّة، ولم يحلْ القرن الثالث الهجري إلَّا وقد أخذوا يُنشئون مدارس خاصة بهم في الكيمياء، والطب، والرياضة، والفلك والفلسفة، والمدرسة الفلسفية -بوجه خاصٍّ- وليدة أخريات هذا القرن.

وقد وضع دعائمها الأولى **«أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي» (٨٧٣م)** فيلسوف العرب المشهور[2].

ويظهر أنَّ معاصرته لكبار المترجمين مكَّنته من الإلمام بمختلف الدراسات

---

(١) ومما يدل على الخلط الذي وقع في فهم العرب لأرسطو، واختلاطه بالأفلاطونية المحدثة: كتاب (الثيولوجيا) أو (أوتولوجيا) = الربوبية، المنسوب خطأً لأرسطو، وترجمه العرب، ونسبوا بناء عليه آراء فلسفية في الخلق والفيض والعقول لأرسطو، وهو قطعة من تاسوعيات أفلوطين، وكذلك كان المتأخرون يعتبرون كتاب مختصر الأسطقسات الإلهية لبرقلس؛ من كتب أرسطو. راجع: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المركز القومي للترجمة، (٧٢-٧٥).

(٢) ويعده بعض الباحثين أول فيلسوف عربي، وكان مناصرًا لحركة الترجمة، ويرى بعضهم أنه كان عالمًا بالترجمة، والأرجح أنه كان على صلة بالمترجمين، ولربما كان يقوم بإصلاحات للتراجم فحسب.

المعروفة لعهده، فكانت له أبحاث في الفلك، والرياضيات والطب، والكيمياء، والجدل، والمنطق، والسياسة، وأصحاب التراجم يعزون إليه ما لا يقلُّ عن مائتي رسالة باد معظمها ويالالأسف، وما وصلنا منها لا يزال أغلبه مخطوطًا ومُدَّخرًا في مكتبات استامبول أو احتفظت به اللَّاتينية فيما نقل إليها قديمًا من المؤلفات العربية.

بيد أنَّ الكندي لم يحدد كلَّ معالم الفلسفة الإسلاميَّة، ولم يُكوِّن منها مذهبًا مُتصلَ الأجزاء، وهو أميل إلىٰ الفلك، والرياضيات منه إلىٰ الفلسفة الخالصة[١] [٢].

* الفارابي:

وفىٰ رأينا إنَّ الفارابي (٩٥٠م) -علىٰ الرغم من جهل الناس به- هو الأب الحقيقي للفلسفة الإسلامية، فقد شاد بناءها، وألَمَّ بأجزائها الرئيسة رابطًا بعضها ببعض، ولا نكاد نجد فكرة عند خلفائه إلَّا ولها أصل لديه وكلُّ ما لهؤلاء من فضل -غالبًا- أنَّهم وضَّحوا غامضه، وفصَّلوا القول فيما أجمله.

ويُخيَّل إلينا: أنَّه أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة؛ لذلك نراه يتحدث عن المدارس اليونانية ويبين الفوارق التي تفصل كل واحدة منها عن الأخرىٰ، ويحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس فيلسوفي اليونان في رأيه بلا جدال.

---

(١) وقد نشرت رسائل الكندي الفلسفية، نشرها الأستاذ أبو ريدة، وفيها عدد من آرائه حول المسائل الفلسفية المختلفة، وقد حاول ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة، وتكلم عن موضوع الفلسفة وأغراضها، واقتبس كثيرًا من أرسطوطاليس، وتكلم عن الطبيعة وما بعد الطبيعة، وتحدث عن المبدأ الأول، والصانع، والدليل علىٰ الصانع، وتحدث عن عالم الكون والفساد، وعن الأجرام السماوية، والنفس، والعقل، وغير هذه المسائل الفلسفية التي بحثها الكندي -كما توحي بذلك رسائله الفلسفية المنشورة -. راجع عمومًا: الكندي، يوحنا قمير، دار المشرق، و: فلسفة الكندي، حسام الألوسي، دار الطليعة، و: أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، هناء عبده سليمان، مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) وتجدر الإشارة إلىٰ أنه وبعد الكندي، ظهر المذهب الطبيعي، وتنكر أتباعه للعقيدة الإسلامية، ومنهم السرخسي أحمد بن الطيب الفيلسوف، والذي ألف عدة رسائل وذكر فيها شكوكه، واتهم فيها الأنبياء بالتدجيل، وجاء بعد الزنديق ابن الراوندي وسلك طريق الشك، وأنكر الوحي، ونسبت إليه عدة آراء بعد ذلك، ومنهم الرازي الطبيب أحد أكبر من خرج علىٰ العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته، واستقىٰ آرائه من مصادر صابئية وحرّانية، وأخذ عن فلاسفة اليونان أقوالهم وتقلد بعضها، وكان له رأي في الخلاء والملاء، وجاهر بالمذهب الفيثاغوري - الأفلاطوني بالتقمص أو التناسخ، وله عدة آراء أخرىٰ عرضته للنقمة الجماعية، ووصم علىٰ أثرها بالإلحاد والمروق من الدين.

وقد ألَّف كتبًا عِدة، بعضها شرح لمؤلفات أرسطوطاليس، أو مختصرات لها، وبعضها الآخر كتبه ابتداء؛ ليعبر به عن رأيه وبحثه الخاص، وما وصلنا من هذه الكتب كافٍ لتفهم نظريته، ومن أهمها: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«إحصاء العلوم»، و«عيون المسائل»[(١)].

* إخوان الصفاء:

تتلمذ للفارابي كثيرون ممَّن بهرهم بسيرته الصالحة وأخلاقه الوديعة، واستولىٰ عليهم بآرائه الناضجة وأبحاثه الدقيقة، وقد تأثَّر به -بوجه خاصٍّ- طائفة من الباحثين، هم أشبه بالجماعات السرية منهم بالمدارس العلمية المنظمة، ونعني بهم «إخوان الصفاء» الذين لا زلنا نجهل الشيء الكثير عن تاريخ نشأتهم وتكوينهم، والذين كانوا يمتون -في أغلب الظنِّ- بصلة إلىٰ الباطنية، والإسماعيلية[(٢)].

ومهما يكن من أمرهم: فمن المحقق أنَّهم نشأوا في القرن الرابع للهجرة،

---

(١) وقد كان الفارابي ضليعًا في علم المنطق، وله عدد من الشروح والتلاخيص التي وضعها شرحًا لمنطق أرسطوطاليس، وكان واسع الاطلاع علىٰ الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، ومواقفه في بعض القضايا مشوبة بكثير من الإبهام، كموقفه من قضية العقل والشرع، وهو ينظر إلىٰ الأخلاق والسياسة كامتداد أو تطور لموضوع ما بعد الطبيعة، أو لمظهر من أسمىٰ مظاهره، وهو علم الإله، وقد افتتح كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة (الماورائية) بالحديث عن «الموجود الأول»، وهو يقسم مراتب العقول في دوائر الأفلاك، ويجعل العالم السماوي فوق العالم الأرضي حيث ينعكس سياق التجلي فينشأ ما هو أقل كمالًا، ويحدث من البسيط المركب، فما هو أكثر تركيبًا، وفقًا لقانون كوني ثابت، ويصنف الفارابي الدول بحسب مبادئ يغلب عليها التجريد، فيجعل المدينة الفاضلة مدينة تطلب فيها الحياة السعيدة، وتنتشر فيها الفضائل، بينما هناك المدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة، وهو يجعل الخلود تابعًا لنصيب النفس من الإدراك العقلي. راجع عمومًا: أبو نصر الفارابي: في الذكرىٰ الألفية لوفاته (١٩٨٣)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، و: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، زينب عفيفي، دار الثقافة الدينية، و: الفارابي، سعيد زايد، دار المعارف.

(٢) ليس من شك في علاقة الإخوان بالإسماعيلية، ويتضح ذلك إذا ما قرأنا الرسالة الجامعة، التي هي في الحقيقة الرسالة الثانية والخمسون من مجموعة الرسائل، والتي تفتتح بحكاية عن آدم، (المعنىٰ الباطني لخروجه من الجنة)، فإن السنة الإسماعيلية الثابتة تنسب هذه الرسالة لثاني الأئمة الثلاثة المستورين، وهو الإمام الوسط بين محمد بن إسماعيل -ابن الإمام إسماعيل- الذي تنتسب إليه الإسماعيلية -وعبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية. تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، وحسن قبيسي، منشورات عويدات، (٢٢٤-٢٢٥).

فعاصروا الفارابي، وأخذوا عنه، وإن تكن فكرتهم في الفلسفة أوسع مجالًا من فكرته، فما كانوا يقفون عند أفلاطون وأرسطو طاليس، بل جاوزوهما إلىٰ المدارس اليونانيَّة الأخرىٰ، وقد صادفت تعاليم الفيثاغورية الحديثة خاصة رواجًا لديهم، ويظهر أنَّ التوفيق بين الفلسفة والدين كان شغلهم الشاغل، وقد وضعوا رسائلهم المشهورة؛ لتحقيق هذه الغاية، فهي فلسفة في دين ودين في فلسفة[1].

* ابن سينا:

وهناك تلاميذ آخرون اهتدوا بهدي الفارابي، واستمسكوا بتعاليمه دون أن يروه أو يعاصروه، وعلىٰ رأس هؤلاء «**الأستاذ الرئيس أبو علىٰ الحسين بن عبد الله بن سينا**» (١٠٣٧م)، ولا غرابة فابن سينا نفسه يعترف بتأثُّره به، وفضله عليه.

ولقد بلغ من تعلُّقه بنظرياته: أن بذل كلَّ مجهودٍ في تفهمها، وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذًا وسلطانًا لم تنله علىٰ يد واضعها ومبتكرها، ولئن كان للفارابي فضل السبق، فلتلميذه فضل البيان والإيضاح.

وحياة ابن سينا مملوءة بالأحداث والتقلبات؛ ذلك لأنَّه اشتغل بالسياسة، فلحقه شواظ من نارها، ومع هذا؛ فإنَّه أنتج إنتاجًا يدلُّ علىٰ عبقرية عظيمة وقدرة فائقة، ولا يُمكن أن يتوافر لأشخاص مثله قضوا شطرًا من حياتهم بين السجن تارة والهرب تارة أخرىٰ، ولقد بسط المسائل الفلسفية حتىٰ أضحت في متناول الجميع، وكتب فيها كتبًا عدة بين المختصرة والمطولة، وصلنا -لحسن الحظِّ- معظمها، ومن أهمها «الشفاء»[2] الذي لا يزال في حاجة إلىٰ طبع ونشر جديد في صورة كاملة مهذبة و«النجاة» مختصره، و«الإشارات والتنبيهات» الذي يُمثِّل أفكاره الأخيرة وآراءه النهائية.

---

(١) نشأت في عهد البويهين، في البصرة، وهي جمعية فلسفية دينية سرية، ألفوا رسائل كانت موسوعة للعلوم الفلسفية في القرن العاشر، ولهم ولأصحابهم مراتب داخلية، وكانت أخبارهم طي الكتمان، ورسائلهم تضم مزيجًا فريدًا من الآراء الفيثاغورية، والأفلاطونية الجديدتين، وتقوم علىٰ فلسفة كونية انتقائية شديدة التعقيد، شرحوها هم بأسلوب أقرب إلىٰ العامة. راجع: إخوان الصفا، عمر الدسوقي، دار النهضة.

(٢) بمثابة موسوعة للعلوم الإسلامية - اليونانية في القرن الحادي عشر، ويضم علومًا كثيرة من المنطق حتىٰ الرياضيات.

بلغت الدراسات الفلسفية الإسلامية علىٰ يد ابن سينا الدرجة القصوىٰ، وأضحت إلىٰ حدٍّ ما شعبية بعد أن كانت مقصورة علىٰ أفراد محدودين[1] [2].

بيد أن ريح المحافظة والرجوع إلىٰ القديم التي هبت منذ أواخر القرن الثالث الهجري ما كانت لتُبقي علىٰ هذه الدراسات الحرة الطليقة وجماعة الأشاعرة الذين ضاقوا ذرعًا بالمعتزلة ما كانوا ليفسحوا صدورهم للفلاسفة؛ فأخذوا يشنون الغارة عليهم بعد أن أجهزوا علىٰ الخصوم الأول. وقد حمل راية هذه المعركة في جدارة الغزالي الذي رأىٰ من واجبه أن يتسلَّح تسلحًا تامًّا قبل أن يُقدِم علىٰ النضال، فأكب علىٰ الدراسات الفلسفيَّة قديمها وحديثها باحثًا ومنقبًا، ثم أعلن الحرب علىٰ خصومه في كتاب سماه «تهافت الفلاسفة»، وهو وإن اتجه نحو الفلاسفة عمومًا يقصد بوجه خاص فيلسوفي الإسلام السابقين الفارابي وابن سينا، فيثبت تناقض نظرياتهما وتعارضها وضعف حجمهما، بل ويذهب إلىٰ ما هو أبعد من ذلك فيقضي عليهما بالكفر من جرَّاء آراء بدت في نظره غير ملتئمة مع أصول الدين وقد جاراه في حملته أشخاص آخرون من بينهم الشهرستاني والرازي (١٢٠٧م) اللذان لم تمنعهما نزعتهما الفلسفية الواضحة وإحاطتهما بدقائق الفلسفة من مهاجمة الفلاسفة القدامىٰ والمحدثين.

* فلاسفة الأندلس:

وكأنَّ الفلسفة أحسَّت بحرج موقفها في المشرق، فولت وجهها شطر المغرب وبلاد الأندلس، رجاء أن تجد نصيرًا، والحركة العلمية الأندلسية متأخرة عن نظيرتها في الشرق بنحو مائة سنة؛ لذلك لم يعانِ الأندلسيون مجهودًا كبيرًا في ترجمة الكتب القديمة، وليس لهم في هذا الميدان أثر يُذكر، وإنَّما كل همهم أن ينقلوا عن علماء

---

(١) كان ابن سينا علىٰ درجة واسعة من الثقافة، وكان نبوغه مبكرًا، وقد اشتغل بالطب والسياسة، وله إنتاج ضخم جدًّا، ومؤلفاته تفوق بشمولها كل ما أنتجه أي من المؤلفين الذين سبقوه في الفلسفة والطب، وتأثر كثيرًا بالفارابي وإخوان الصفا. راجع: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لوفاة ابن سينا (بغداد مارس ١٩٥٢)، جامعة الدولة العربية، إدارة الثقافة، و: الخير والشر في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، منىٰ أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

(٢) في هذه الفترة ظهر عدة فلاسفة كانت لهم آراء، من أشهرهم: أبو حيان التوحيدي، ومسكويه، ويحيىٰ بن عدي.

بغداد والمشرق عامة ويتتلمذوا لهم، وقد أخذوا عنهم فيما أخذوه أبحاثهم الفلسفية، ولـم تكد تصل كتب الفارابي، وابن سينا، والغزالي إلىٰ الغرب حتىٰ أحدثت حركة فكرية أساسها الانتصار للفلسفة، وبيان أنَّها لا تختلف مع أصول الإسلام في شيء، وأبطال هذه الحركة ثلاثة: «ابن باجة» (١١٣٨م)، و«ابن طُفيل» (١١٨٥م)[١]، و«ابن رشد» (١١٩٢م)[٢].

غير أن الأوَّلَين -فيما يظهر- لم يكونا إلَّا مجرد مُوجِّهين إلىٰ فكرة جديدة، وآراؤهما في أغلب الأحايين محاكاة لأفكار المشارقة، وفيلسوف الأندلس الكبير هو ابن رشد الذي شاء أن يعرض أفكار أرسطو علىٰ وجهها الصحيح، وأن يبعد عنها كل ما أُدخِلَ عليها من تغيير أو تحريف، فعلَّق علىٰ كل الكتب الأرسطية التي وصلت إلىٰ العالم العربي في شروحه صغيرة ومتوسطة وكبيرة؛ ولهذا أطلق عليه اسم: «الشارح العظيم» في أثناء القرون الوسطىٰ المسيحية، ونصب نفسه مدافعًا عن إخوانه الفلاسفة الذين هاجمهم الغزالي من قبل، فأعد «تهافت التهافت»؛ ليهدم به «تهافت الفلاسفة» السابق، وبذل جهدًا عظيمًا في إثبات أن الدين لا يناقض الفلسفة الحقَّة في شيء، وله

---

(١) عن آرائهما راجع: ابن باجه وآراؤه الفلسفية، زينب عفيفي، مكتبة الثقافة الدينية، و: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، محمد عاطف العراقي، دار المعارف.

(٢) عن حياته وآرائه راجع: مؤلفات ابن رشد: مهرجان ابن رشد (الجزائر ١٩٧٨): الذكرىٰ المئوية الثامنة لوفاته، جورج قنواتي، تصدير: إبراهيم مدكور، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، و: ابن رشد: فيلسوف الشرق والغرب: في الذكرىٰ المئوية الثامنة لوفاته (جزآن)، أعده للنشر: مقداد عرفة منسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم -منشورات المجمع الثقافي (تونس)، و: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، دار المعارف، و: ابن رشد والرشدية، إرنست رينان، ترجمة: عادل زعيتر، دار التنوير.

ولم يتطرق المؤلف إلىٰ الفلسفات الشرقية الإيرانية، التي جمعت بين حكمة الإشراق، وحكمة المشاء، فيما تبلور متأخرًا فيما يعرف بمدرسة الحكمة المتعالية. راجع: تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، محمد إقبال، ترجمة: حسين محمود الشافعي، محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، و: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، علي الحاج حسن، دار الهادي: والفكر الفلسفي عند الميرداماد، رؤوف سبهاني، دار المؤرخ العربي (بيروت)، و: الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، هاشم أبو الحسن علي حسن، مكتبة الثقافة الدينية، و: النظام الفلسفي للحكمة المتعالية: مباني الحكمة المتعالية، عبد الرسول عبوديت، ترجمة: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، و: التصوف عند الفرس، شتا الدسوقي، دار المعارف.

في هذا كتابان مشهوران وصلا إلينا، وهما «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**»، و«**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**»، أمَّا مؤلفاته الأخرىٰ فقد باد معظمها في الأصول العربية، ولو لم تحتفظ لنا بها المترجمات العبرية واللَّاتينية ما عرفنا من أمرها شيئًا.

❊ التفكير الفلسفي لدىٰ اليهود:

غير أنَّ بلاد الأندلس لم تكن أوسع صدرًا في قبول الفلسفة من الشرق، فلم تعمر فيها طويلًا، وكل ما قدر لها من حياة لا يتجاوز قرنين فمُهد لها في القرن الخامس الهجري، وأزهرت في السادس، ثم تلاشت وقضىٰ عليها قضاء تامًا.

ولم يقف أمر العدوان عليها عند المناقشات العلمية والجدل الفني، فقد أبىٰ الأمراء إلَّا أن يُنكِّلوا بالفلاسفة ويطاردوهم، وكأنَّ ابن رشد -وقد نُكِّل به- أغلق باب التفكير الفلسفي الإسلامي معه، فلم يظهر بعده فلاسفة مسلمون يُعتد بهم، لا في الشرق ولا في الغرب، اللَّهم إلَّا أفرادًا فكَّروا تفكيرًا فلسفيًّا، وهم مُنتمون إلىٰ طوائف أخرىٰ كالصوفية والمتكلمين.

وبُدِّلَ بالمسرح العربي مسرح آخر إسرائيلي، وانتقلت الحركة الفلسفية إلىٰ جماعة اليهود الذين اختلطوا بالعرب اختلاطًا عظيمًا، واتصلوا بهم اتصالًا وثيقًا، ثم شاركوهم في نهضتهم من قديم وتتلمذوا لهم.

ولا يستطيع أحد أن يُنكر أن ما أنتجه هؤلاء اليهود من أفكار إنَّما هو -في قدر كبير منه- وليد الفلسفة والدراسات الإسلامية. وإذا كانوا قد أخذوا عن العرب؛ فإنهم لم يترددوا في نشر تعاليمهم في الأوساط الأخرىٰ، وعنهم أخذ مسيحيُّو أوربا في القرون الوسطىٰ، فهم حلقة الاتصال بين الفلسفة المدرسية المسيحية، والفلسفة الإسلامية.

ولقد بدأت نهضتهم الفكرية في الإسلام منذ القرن الرابع الهجري وكانت الأندلس -بوجه خاصٍّ- موطنًا لكثيرين منهم، وظهر من بينهم مفكرون كثيرون علىٰ رأسهم «موسىٰ بن ميمون» (١٢٠٥م)[1] الذي يُمكن أن يعدَّ إلىٰ حدٍّ بعيد بين مفكري

---

(١) وأهم مؤلفاته: (دلالة الحائرين)، و(المقدمات الخمس والعشرون) في التوحيد ونفي التجسيم، طبع بتقديم الكوثري. راجع عنه: موسىٰ بن ميمون: حياته ومصنفاته، إسرائيل ولفنسون- لجنة التأليف والترجمة والنشر (مكتبة الثقافة الدينية). ومن الفلاسفة اليهود في نفس السياق الأندلسي قبل =

الإسلام، فقد شبَّ وشابَ في العالم العربي وتتلمذ لابن رشد، وأخذ عنه أكثر آرائه.

(٣) الدراسات الفلسفية في العصور الأخيرة:

وفيما وراء هذه الحركة اليهودية يُمكننا أن نعتبر القرن السابع الهجري نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي، فليس ثمة مدارس فلسفية -كما عهدنا من قبل-، ولا أشخاص يعنون عناية خاصَّة بالدراسات الفلسفية، وقد سبق لنا أن أشرنا إلىٰ أنَّ المتكلمين والمتصوِّفة في هذا الدور هم الذين اتجهوا نحو بعض المسائل الفلسفية، وكأنَّ الفلسفة لما رأت نفسها محاربة في أشخاص الفلاسفة بحثت لها عن ملجأ آخر لدىٰ هؤلاء.

وفي رأينا أنَّه لا يُمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور

= ابن ميمون: سليمان بن جبريل -ابن جبرول- (١٠٥٨م). ومن الفلاسفة الأندلسيين المهمين: يهودا بن شموئيل هليفي (١١٤١م) -يوذا اللاوي -، صاحب: (الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل)، نشر حديثًا في المركز القومي للترجمة، وهو عمل فلسفي مهم، فيه نزعة شكية. ومن أشهر الفلاسفة اليهود في السياق الإسلامي، في بغداد: هبة الله بن علي بن ملكا، أبو البركات، (١١٦٥م)، صاحب: (المعتبر في الحكمة)، وقيل إنه أسلم قبل موته، وسعد بن منصور ابن كمونة (١٢٨٤)، صاحب: (تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث)، و(الجديد في الحكمة)، وقيل إنه أسلم أيضًا، وسعد بن يوسف الفيومي -سعديا-، (٩٤٢م)، المصري المتوفىٰ ببغداد، له مؤلفات دينية كثيرة، وترجمة عربية للأسفار الخمسة، نشرت حديثًا في المركز القومي للترجمة. راجع عمومًا: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، علي سامي النشار، وعباس الشربيني، منشأة المعارف، وفي كتاب: فلسفة المتكلمين، ولفسون، الذي تقدمت الإشارة إليه؛ مباحث مهمة عن الفلاسفة اليهود -وكذلك النصارىٰ- في السياق الإسلامي، ولعلاقات التأثير والتأثر.

وبصورة عامة كان المشتغلون بالفلسفة والإلهيات من اليهود بعد الإسلام يميلون إلىٰ الإثبات، ربما لدرجة التجسيم، في المرحلة الأولىٰ، ثم تأثروا في مرحلة لاحقة بالمتكلمين الإسلاميين، وشاع فيهم النفي والتأويل، تأثرًا بالمعتزلة البغداديين أول الأمر، كما في دراسات عنان بن داوْد، وداود بن مروان المقمص، وسعديا الفيومي، وموسىٰ بن ميمون، وابن كمونة وغيرهم، فسعديا الفيومي لا يثبت إلا صفات ثلاثة: الحياة والعلم والقدرة، وابن ميمون يقسم الصفات الإلهية إلىٰ صفات سلبية وصفات أفعال، وإن كان يخالف الأرسطيين في قدم العالم بشدة. وشاع عند ابن ميمون نفي النصوص الموهمة للتجسيم في التوراة، وتفعيل التأويل فيها. راجع مختصرًا حول ذلك: مدخل إلىٰ دراسة علم الكلام، حسن الشافعي، (٢٥١-٢٥٦).

الأخيرة دراسة كاملة، منعزلًا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

بيد أنَّ الصوفية بدورهم لم يَسْلَموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما أن تفلسفوا حتىٰ أضحوا عُرضة للمحاربة والانتقام، فالسهروردي قُتل بأمر صلاح الدين، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وُجِّهت إليه في الغالب، واتُّهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السُّنة.

وأمَّا المتكلمون؛ فلم يرددوا آراء الفلاسفة في كتبهم إلَّا ليردوا عليها ويهدموها، علىٰ أنَّ هؤلاء وأولئك قد انتهىٰ بهم الأمر جميعًا إلىٰ أن أعرضوا عن الأبحاث الفلسفية التي كانوا يسوقونها في كتبهم، وأضحىٰ التصوف والكلام مقصورين علىٰ دراسة أهل السُّنة، وبعيدين عن الأبحاث العقلية الدقيقة، وبذا لم يبقَ للفلسفة إلَّا في بعض المختصرات الصغيرة في المنطق.

أمَّا الطبيعة والميتافزيقا؛ فقد لوحظ قديمًا أنَّ الفلاسفة حادوا فيهما عن جادة الصواب وخالفوا أصول الدين، علىٰ أنَّ المنطق نفسه قد اختلف في أمره، فبعضهم يجيز دراسته وبعضهم يحرمها، وتلك سُنَّة استنها هؤلاء المؤلفون المتأخرون، فكانوا يتساءلون في أوَّل كل بحثٍ عما إذا كان يجوز الاشتغال به شرعًا أم لا؟

وكأنَّهم وقد قصر جهدهم وعجزوا عن الدراسة والابتكار استتروا وراء حجاب واهٍ من تحريم الدين أو كراهيته، فجنوا علىٰ أنفسهم ودينهم في آنٍ واحد، فباسم الشرع حرمت علوم وأُبيحت أخرىٰ، وتحت تأثير هذه الرقابة أهملت أجزاء الفلسفة المختلفة، مع أن الباحثين السابقين في عصر ازدهار العلوم والفلسفة ما كانوا يعبؤون كثيرًا بهذا، ولا يرون غضاضة عليهم مطلقًا في أن يدرسوا أيَّة مادة كيفما كان نوعها.

والغزالي بوجه خاص زجَّ بنفسه في مختلف المدارس والفرق الإسلامية، فدرس العلوم الكلامية علىٰ اتساعها، واتصل بالباطنية وتعرَّف أسرارها، ولم يخشَ بأسًا من قراءة الكتب الفلسفية واعتناق المذاهب الصوفية، ومعرفته بدقائق الفلسفة وجزئياتها لا تقل عن الفلاسفة المختصين أمثال ابن سينا وابن رشد، وما كان يضير أحدًا في ذاك الزمان أن يقرأ شيئًا ويتفهمه، فإنْ ارتضاه؛ قبله، وإلا ؛ نبذه، ولم يخطر ببالهم أنَّ مادة ما تستطيع أن تهدم الدين أو تنقض أصوله.

فلمَّا حلَّ عصر الضعف والانحطاط، وضعت تلك القيود الكثيرة وانتحلت تلك

المعاذير التي لا طائل تحتها، وقد استمرت الحال كذلك إلىٰ أن جاءت النهضة الأخيرة، فبدأنا نفكر من جديد في استقلال وطلاقة، ولكن في شيء من التردد والانكماش، فعسانا نسير في هذا الطريق نشيطين؛ كي تنتظم دورة الفلك، ويعود التاريخ إلىٰ مجراه، وينقل الغرب هنا كما نقل عنا، وتتصل الفلسفة العربية الحديثة بالفلسفة الإسلامية القديمة.

وإذا كان الناسُ يتحدثون اليوم عن فلسفة إنجليزية، وأخرىٰ فرنسية وثالثة ألمانية، فإنَّا نرجو أن يتحدَّثوا قريبًا عن فلسفة مصرية، وشامية وعراقية.

(٢) أهم النظريات الفلسفية

قد يكون أوضح شيء امتازت به الفلسفة الإسلامية هو أنَّها في جملتها محاولة ترمي إلىٰ التوفيق بين الفلسفة والدين، ففي كل جزء من أجزائها وكل نظرية من نظرياتها نلاحظ أنَّ فلاسفة الإسلام كانوا يرمون إلىٰ هذه الغاية.

والدين وحي الله، ولغة السماء، وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي، فكيف نُوفِّق بينه وبين الفلسفة التي هي صنع البشر، ولغة الأرض، ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل؟

كيف نُوفِّق بين الحقيقة الدينية التي عمادها الإلهام، والحقيقة الفلسفية التي أساسها البرهان؟

كيف نُوفِّق بين السمعيات والعقليات، بين المُسلَّمات واليقينيَّات؟

مهمة شاقَّة قطعًا، ومحاولة عسيرة جدًّا!

ولكنَّها ضروريَّة لقوم عاشوا في العالم الإسلامي واعتنقوا الإسلام وكانت دراستهم -بل حياتهم كلُّها- خاضعة للجوِّ المحيط بهم، ومتأثرة بمختلف العوامل والظروف التي سادت عصرهم، فلم يروا بُدًّا من محاولة التوفيق بين معتقداتهم وأبحاثهم، ومهَّدوا بذلك للفلسفة أن تنفذ إلىٰ صميم الدراسات الإسلامية الأخرىٰ.

ويعدُّ الفارابي أوَّلَ مَن سلك سبيل هذا التوفيق، وأظهره في شكل منسق مهذب، ثم أتىٰ من بعده ابن سينا، فاهتدىٰ بهديه، ووسع طريقته وكمل ما فاته.

إلَّا أنَّ محاولة التوفيق التي قام بها هذان الفيلسوفان لم ترُق لدىٰ الغزالي، فشنَّ عليها الغارة، ونقض أصولها وفروعها، وأعمل معوله في هدم بنائها الفخم وأركانها المتينة، ويبدو علىٰ كتابه «تهافت الفلاسفة»[1] أنَّه قائم علىٰ انتزاع أحجار هذا البناء

---

(١) أكفر الغزاليُّ الفلاسفةَ الإسلاميين بثلاثة أمور أساسية: قولهم بقِدم العالم -الكندي هو الاستثناء من =

الواحد بعد الآخر، وإثبات أنَّ الفلاسفة أساءوا إلىٰ الفلسفة والدين معًا بمحاولتهم التوفيق بينهما.

وقد جاء ابن رشد أخيرًا مُدافعًا عن أسلافه الفلاسفة، ومُبيِّنًا ما في حُجج الغزالي من مغالطة وسفسطة. بديهي أنَّ التوفيق يستلزم علىٰ الأقل جانبين متقابلين، وطرفين متنافرين، ومهمة المُوفِّق: أن يبعد أسباب الخلاف، ويقرب الشقين المتباعدين، وهذا ما حاوله فلاسفة الإسلام.

فقد كان أمامهم من جهة الفلسفة الأرسطية تراث الإغريق، وأسمىٰ صورة لما أنتجه العقل الإنساني في ذاك الزمان، كما كانوا يعتنقون من جهة أخرىٰ عقائد الإسلام، وفي فلسفة أرسطوطاليس نواحٍ لا تلائم أصول الدين، كما أنَّ في الإسلام تعاليم قد لا تتفق ظواهرها والروح الفلسفية فجدير بنا أن نصبغ المذهب الأرسطي بصبغة دينية، وأن نكسو الدين بثياب فلسفية؛ كي تصبح الفلسفة دينًا والدين فلسفة.

وليس في هذا المجال ما يسمح لنا بأن نتبع بالتفصيل كل وسائل هذا التوفيق، وسنكتفي بسرد أهمها.

*** وفي الفلسفة الأرسطية ثلاث مسائل جوهريَّة تبعد عن تعاليم الإسلام:**

الأولىٰ: فكرة الإله، ومدلولها الصحيح، وتحديد صفات البارئ وخصائصه.

والثانية: الصلة بين الله والعالم، وبيان ما إذا كانت الحركة والمادة محتاجين إلىٰ الله أو غير محتاجين.

والثالثة: النفس وخلودها، نظرية كلامية ميتافزيقية، وأخرىٰ فلكية طبيعية، وثالثة سيكلوجية.

= ذلك حيث يقول بالأيس بعد الليس، يعني بالوجود بعد العدم-، وإنكارهم أن يعلم الله الجزئيات -يخالف في ذلك بعض الفلاسفة كأبي البركات ابن مَلْكا-، وإنكارهم البعث الجسماني. وأكثر الباحثين يعتبرون عمل الغزالي، بما للغزالي من سطوة علمية هائلة في عصره وبخاصة لقيامه علىٰ المدرسة النظامية؛ تدشينًا لموت الفلسفة في المشرق الإسلامي وإنهاء لها. وبالفعل؛ لم يخرج فيلسوف كبير في قلب العالم الإسلامي بعد الغزالي- ربما باستثناء أبي البركات سابق الذكر لكنه لم يكن واسع التأثير كابن سينا، بل لعل نفس تشرع ابن ملكا الأوسع من غيره كان نتيجة لتلك الأجواء الانقباضية عن الفلسفة - وانتقل ثقل الفلسفة إلىٰ الطرفين، في الغرب، وفي الشرق الإيراني.

- هذه هي النقط الثلاث المُهمَّة التي تباعد بين آراء ارسطو وما جاء به الإسلام، وفي التعاليم الإسلامية مشكلة النبوة التي لو استطعنا أن نفسرها تفسيرًا علميًّا؛ لأقمنا الدين علىٰ دعامة عقلية فلسفية.

(١) مشكلة الألوهية:

لم يُعْنَ أرسطو طاليس عناية خاصة بمشكلة الألوهية، ولم يعتبرها غرضًا رئيسًا لفلسفته، ولم يدخلها في قوانينه الأخلاقيَّة ولا في نظمه السياسية، ويظهر أنَّه نظر أوَّلًا إلىٰ العالم الحسي، وبيَّن أسبابه وعِلَله دون أن يفكر في قوة خفية تدبره، وبعد أن استكملت الطبيعة وسائلها، وانتظمت الأفلاك في سيرها؛ انتهىٰ به المطاف إلىٰ مُحرِّك أول أخصّ خصائصه أنَّه يُحرك غيره ولا يتحرك هو، هذا المحرك الساكن أو المحرك اسمًا لا فعلًا هو الإله في رأيه!

ولا يذكر من صفاته إلَّا أنَّه عقل دائم التفكير، وتفكيره مُنصبٌّ علىٰ ذاته، فإذا ما طالبته بتفصيلٍ أكثر وبيانٍ أشمل ألفيت نفسك أمام صمت عميق؛ ذلك لأنَّه يتحرَّج عن الكلام في المسائل الدينية، ويصرِّح بأنَّ الكائنات الأزلية الباقية، وإن تكن رفيعة مقدسة، ليست معروفة إلَّا بقدر ضئيل.

وليته وقف عند هذا الحدِّ، بل جاوزه إلىٰ ترديد أقوال وآراء تؤذن بالوحدة والتعدد معًا، فيقول تارة «إنَّ وحدة نظام العالم تستلزم وحدة سببه الغائي»، ويقرر في مقام آخر أنَّ لكلِّ فلك محركًا خاصًّا لا يختلف كثيرًا عن المحرك الأول والإله الأعظم، ففكرة الألوهية عنده غامضة، وغير متمشية مع مذهبه، ولا تشغل حيِّزًا واضحًا في فلسفته.

وهي من غير شكٍّ مختلفة اختلافًا كبيرًا عن العقيدة الإسلاميَّة؛ لذلك اضطر فلاسفة الإسلام أن يصوغوها في قالب جديد يتفق مع أصول دينهم فبيَّنوا حقيقة البارئ، وشرحوها شرحًا لا يدع مجالًا للبس أو ريبة، وأثبتوا أنَّه الموجود الأول والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنَّه مُنزَّه عن الشريك والنظير، والمثيل والضد، وأنَّه الإله الواحد الحي القادر العليم الحكيم السميع البصير[١].

---

(١) عند ابن سينا: واجب الوجود بذاته واحد في الواقع ونفس الأمر، وواحد في التصور الذهني. فهو لا مثل له ولا ضد، ونوع واجب الوجود لا يجوز أن يكون لغير ذاته مطلقًا في جميع الأحوال، أي: الموضع =

. . . .

= والزمان والمكان، وغيرها في نفس الأمر. ومن حيث التصور الذهني هو واحد أيضًا، بمعنىٰ أن العقل لا يتصوره مركبًا، ولا يتصوره إلا بسيطًا، أي: إنه غير مركب من جزأين أو أجزاء. فلا يجوز عليه الانقسام بحسب الكمية، كما في الجسم إلىٰ أجزائه المشابهة، ولا من حيث المعنىٰ، كما للجسم إلىٰ الهيولي والصورة، ولا بحسب الماهية، كما للنوع إلىٰ الجنس والفصل. فلا كثرة فيه بوجه من الوجوه.
وواجه ذلك مشكلة الصفات الوجودية الواردة في الوحي. وبقطع النظر عن النصوص الذاتية التي ظاهرها أبعاض فإن هذه يجري تأويلها. فبقي الكلام في صفات المعاني كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام.
المهمة التي قام بها ابن سينا مع تلك الصفات باختصار: أن صفات المعاني الواجبة له ليست زائدة علىٰ الذات، حيث ردّ كل الصفات المعنوية الواردة في الوحي إلىٰ كونها علمًا أو إدراكًا، سواء أكانت القدرة أو السمع أو البصر أو الإرادة أو الكلام، وخلص بها إلىٰ صفة العلم. وهي الصفة التي صرف لها أغلب كلامه في البحث الإلهي تقريبًا. فكيف أثبت له العلم من دون أن ينافي ذلك بساطته ولا يستلزم كثرة فيه؟
رد ابن سينا ذلك لكونه تعالىٰ عقلًا، بما أن العقل هو هو الجوهر المفارق للمادة. فإذا كان الواجب عقلًا، كان علمه لا ينافي بساطته، وذلك لأنه عقل وعاقل ومعقول.
فالأول -يعني الواجب- لأنه مجرد عن المادة وعوارض المادة؛ فهو معقول لتجرده، وبما هو هوية مجردة؛ فهو عقل، وبما يعتبر له من هذه الهوية هي لذاته؛ فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة؛ فهو عاقل ذاته. فهو عقل ومعقول وعاقل. وكل ذلك لا يخرجه عن بساطة ماهيته وعدم تغيره أو تكثره؛ لأن هذا كله بحسب الاعتبار والإضافة، فهو باعتبارات ثلاثة. فأنت إذا عقلت نفسك فمعقولك غيرك أو أنت، فإن كان معقولك غيرك فما عقلت نفسك، وإن كان معقولك نفسك فالمعقول والعاقل واحد وهو النفس، وعليه فوصفه بأنه عاقل ومعقول لا يوجب تكثرا في الذات بأي وجه من الوجوه.
وذلك هو تخلُّص ابن سينا من مشكلة الصفات الإلهية الدافعة لمبدأ الوحدة الذاتية المطلقة لواجب الوجود الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه. راجع حول ذلك: الجانب الإلهي عند ابن سينا، سالم مرشان، دار قتيبة، (٩٥-١٤٥).
وبناء علىٰ نفي الكثرة: قرر ابن سينا أنه يعلم الكليات، أما علمه بالجزئيات المتشخصة فهو محل الإشكال، فقرر أنه يعلم الموجودات بعلم كلي. فهو يعلم أوائل الموجودات ولوازمها إلىٰ أقصىٰ الحدود. فهو يعلم الأشياء التي لم توجد بعد علىٰ أنها لم توجد بعد، ويعلم أوقاتها وأزمنتها، وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها، وهو يعرف كل شخص علىٰ وجه كلي معرفة بسيطة، ويعرف وقته الذي يحدث فيه علىٰ الوجه الكلي، فهو يعرف أشخاص الزمان، كما يعرف المدة التي تكون بين الكسوفين علىٰ الوجه الكلي، ويعرف أحوال كل شخص وأفعاله وتغيراته، وعدمه وأسباب عدمه علىٰ الوجه الكلي الذي لا يتغير البتة ولا يزول بزواله. راجع: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، منىٰ أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات، (٩٦)، وما بعدها.
وللتقريب كمثال: فهو يعلم أن الكَيْفِيّات الفلانية تصنع المطر، وأنه يكون لمدة فلانية بناء علىٰ الكَيْفِيّات الفلانية، وأنه لا يكون مطر بكَيْفِيّات أخرىٰ، وأنه إذا نزل المطر ترتب عليه كَيْفِيّات معينة في العالم =

وردَّدوا مع أرسطوطاليس قوله إنَّه عاقل ومعقول لذاته، ولكنَّهم نفوا عنه التعدد بكل معانيه. وإذا كان الله واحدًا؛ فإنَّا لا نستطيع أن نتصور له صفات خارج الذات، بل هو عالم حي سميع قادر بذاته. «فليس يحتاج في أن يتعلم إلىٰ ذات أخرىٰ يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلومًا إلىٰ ذات أخرىٰ تعلمه، بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئًا سوىٰ جوهره».

ففلاسفة الإسلام يلتقون مع المعتزلة في هذه النقطة، كما التقوا معهم في نقط أخرىٰ، فهم يقولون جميعًا بوحدة الذات، وإلغاء الصفات الخارجة عنها، لذلك عارض الأشاعرة الفريقين علىٰ السواء.

ومهما يكن من أمر هذه المعارضة: فواضح الآن أنَّ فكرة الألوهية لدىٰ الفلاسفة مزيج من التعاليم الإسلامية والآراء الأرسطية.

(٢) قِدم العالـم ونظرية العقول العشرة:

وفي شيء من التوسط -شبيه بما تقدَّم- حاول هؤلاء الفلاسفة أن يحلُّوا مشكلة أخرىٰ مترتبة علىٰ السابقة، ألَا وهي الصلة بين الله ومخلوقاته، ذلك أن أرسطوطاليس -وقد قال بقِدم المادة والحركة- لم يدَّعِ لله أثرًا في هذا العالـم، فإنَّ المادة القديمة بذاتها ليست في حاجة إلىٰ موجد يُوجدها، والحركة الأزلية مستغنية عن غيرها. نعم إنه يُسمَّىٰ الإله المُحرِّك الأول، ومعنىٰ هذا أنَّه عِلَّة فاعلية، ولكنَّه يعود فيقول إنَّه محرك ساكن، وكل ما هنالك أنَّ العالـم يتَّجه إليه في حركته، فهو غرض وغاية فقط، وليس تأثيره في العالـم بأكثر من تأثير التمثال الجميل في نفس المعجب به. وإله هذا شأنه يتنافىٰ مع ما يُصرِّح به القرآن من أن الله خالق كل شيء، فلا المادة ولا العالـم

= بحسب كَيْفِيّاته. كل ذلك علم كلي، متعلق بالموجودات الجزئية التي هي المطر والإنبات مثلًا، ولكنه ليس علمًا جزئيًا أو شخصيًا بتلك الأشياء الجزئية، فهو لا يعلم أن المطر (أ) نزل بالمكان (ب)، وأنتج الحوادث (النباتات مثلًا) (ج). وهو يعلم أن الشخص إذا حدث فيه الصفات المعينة؛ بلغ. لكنه لا يعلم أن زيدًا بلغ. هذا هو ما يسمىٰ فلسفيًا: بالعلم بالجزئيات علىٰ وجه كلي. وهذا غير: عدم العلم بالجزئيات، وتعلق العلم بالكليات المحضة. وهناك خلاف فلسفي حول كنه فلسفة ابن سينا في تلك المسألة، هل هي عدم علم بالجزئيات، أم علم بالجزئيات علىٰ وجه كلي. الذي أطمئن إليه هو ذلك الثاني، وفق أوسع كلامه في هذه البحوث، في كتاب (التعليقات).

يتصوَّر لهما وجود من دونه، والتغيرات الكونية علىٰ اختلافها ترجع إليه. إزاء هذا التناقض الواضح لجأ الفلاسفة إلىٰ حلٍّ وسط، فقالوا إنَّ المادة مخلوقة وقديمة، خلقها الله بفيض من عنده أزلًا وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد.

والمراد بالفيض[1]: أنَّ الله، وهو عقل محض وتفكير مستمر، قد صدر عنه العقل الأول كما يصدر الضوء عن الشمس، وعن العقل الأول صدر العقل الثاني، وهكذا إلىٰ العقل العاشر، وهذه العقول مرتبة ترتيبًا تنازليًّا فأسماها العقل الأول، وأدناها العقل العاشر، وهي مُوزعة علىٰ الأفلاك المختلفة؛ لتمدها بالحركة، وتحقق فيها النظام، ويختصُّ العقل العاشر، أو العقل الفعال بالعالم الأرضي، وعنه صدرت المادة التي هي مخلوقة[2] وقديمة في آنٍ واحد[3]، والكون أشبه ما يكون بمملكة

---

(١) المبادئ العامة لنظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين بعامة، وابن سينا بخاصة، هي: أن الفيض يفسر صدور الكثرة عن الواحد، والممكن عن الواجب، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الإبداع قائم علىٰ التعقل الإلهي. راجع: الله والعالم في فلسفة ابن سينا، رجاء أحمد علي، دار التنوير، (١٤٥-١٥٥).

(٢) لا يقول هؤلاء الفلاسفة إنها مخلوقة، يعني كائنة بعد أن لم تكن، أو مسبوقة بالعدم، بل يقولون هي محدثة، ويقصدون إنها ممكنة، فالإمكان عندهم يجامع القدم، فيتصورن ممكنًا قديمًا، وهذا معنىٰ حدوثه. وكون الشيء ممكنًا قديمًا هو تناقض، لأن القديم لا يتصور عدمه، فيكون واجبًا لذاته، والممكن يتصور عدمه لذاته.

(٣) أدلة ابن سينا الأساسية علىٰ قدم العالم أربعة: الأول: استحالة صدور الحادث من القديم، لاستلزام العلة التامة -كالكسر مع الانكسار- القديمة معلولها. والثاني: أن العالم قديم بالزمان نظرًا لقدم الحركة، والزمان ليس له أول؛ إذ لو قيل إن الأول متقدم علىٰ العالم بالزمان للزم أنه قبل الزمان زمان آخر كان العالم فيه معدومًا، فيكون قبل الزمان زمان بلا أول، وهذا تناقض؛ لأن الزمان مقدار الحركة، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك، فينتج قدم العالم. والتقدم لا يقال بالزمان فقط، بل يقال بمعان خمسة: بالزمان، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالمعلولية. والثالث: دليل الإمكان -وهذا غير دليل الإمكان والوجوب المستعمل في التدليل علىٰ وجود الباري، ولم نخض في أدلتهم عليه لأن المؤلف أهملها-. وحاصله أن الممكن إذا فُرض سبقه بالعدم، فيجب أن يكون قبل وجوده ممكنًا بالذات، إذ لو كان مستحيلًا لامتنع إيجاده لامتناع انقلاب الماهيات. فينتج أنه ممكن قبل وجوده. ولو قيل إنه لم يمكن أزلًا؛ فإنه يلزم أن يكون مستحيلًا، وهذا هو الإلزام الأساسي من ابن سينا للمتكلمين. وينتقل ابن سينا بعد الإلزام إلىٰ الإثبات، ليبني علىٰ الإمكان الأزلي قدم العالم، فيقرر أن الممكن إذا تعين أزلًا؛ وجب وجوده، فيجب أن يكون ممكنًا قديمًا. والغزالي حين رد علىٰ ذلك في =

عُظمىٰ علىٰ رأسها الحاكم الأعظم، ودونه أتباع يصدرون عن إرادته ويحققون أمره.

وعلىٰ هذا ففلاسفة الإسلام يُثبتون الخلق الذي جاء به القرآن، وإن كانوا يصورونه بصورة عقلية روحية، ويُسلمون مع أرسطوطاليس بقِدم العالم، وإن اعترفوا أنَّه صادر عن الله، وأنَّ له عِلَّة أوجدته، وهم بهذا يعتنقون نظرية الصدور (الفيض) الأفلوطينية[1]؛ ليُحقِّقوا فكرة الخلق الإسلامية، ولو علىٰ صورة معنوية.

(٣) خلود الروح:

نعلم أنَّ القول بخلود النفس مهم من الناحية الدينية، فإنَّ مَن يُنكره يهدم المسئولية في ركن من أركانها، ويقضي علىٰ غاية الأخلاق والقوانين والشرائع، وأرسطوطاليس لا يتكلَّم في هذا الموضوع إلَّا عَرَضًا، وحديثه عنه متهافت متناقض، فيعلن أنَّ النفس صورة للجسم، ويُقرِّر بجانب هذه أنَّ الصورة لا تستطيع البقاء من دون المادة، وإذن فمنطق مذهبه يُؤدي إلىٰ هذه النتيجة المحتمة، وهي أنَّ فناء الجسم يستلزم فناء صورته وهي النفس ولكنَّه يذهب في مكان آخر إلىٰ أنَّ العقل بالفعل من طبيعة إلهية وهو باقٍ أزلي لا يعرض له الفناء.

وما كان فلاسفة الإسلام؛ ليقبلوا أقواله المؤذنة بإنكار الخلود، بل استمسكوا بأقواله الأخرىٰ المثبتة له، ونادوا بضرورته ولزومه كي يكون للثواب والعقاب معنىٰ، وقد تعرَّض ابن سينا -بوجه خاصٍّ- لهذه المسألة في غير ما موضع، وتحدث عنها

= التهافت، قرر أن إمكان الممكن ذاتي أزلًا، ولا يستلزم وقوعه: (أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه، وإذا قدر موجودًا أبدًا لم يكن حادثًا، فلم يكن الواقع علىٰ وفق الإمكان، بل علىٰ خلافه)، فتعقبه ابن رشد في تهافت التهافت، مقررًا قاعدة وجوب تعين الممكن الأزلي: (ما كان ممكنًا أن يكون أزليًا؛ فواجب أن يكون أزليًا؛ لأن الذي يمكن أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدًا إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليًا، ولذلك ما يقول الحكيم إن الإمكان في الأمور الأزلية يعد ضروريًا). والرابع: أن كل حادث يحتاج مادة قبله يحدث فيها، وهذا يستلزم قدم المادة. راجع حول ما سبق: الله والعالم في فلسفة ابن سينا، رجاء أحمد علي، (١١٠-١٤٠).

(١) وإن ظنوها هي نظرية أرسطو، واعتمدوا في ذلك علىٰ كتاب الربوبية (الثيولوجيا) المنحول علىٰ أرسطو من تاسوعيات أفلوطين، كما تقدم ذكره.

حديث المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها[1].

(٤) نظرية النبوة:

لاحظنا فيما تقدم أنَّه كُلَّما اصطدم رأي أرسطوطاليس بأصل ديني مال الفلاسفة المسلمون نحو تعاليم الدين، أو فسروها تفسيرًا ينطبق مع ما ذهب إليه فيلسوف الإغريق، والآن ننتقل إلىٰ نظرية النبوة التي هي عماد الدين وأساسه، فإنَّ قيمة الإسلام، وكل دين سماوي موقوفة علىٰ التسليم بالوحي وقبوله عقلًا، وأنَّ مَن يُنكر الوحي أو يستبعد حصوله: يطعنُ الدين في ركنه الأول، وعماده المتين؛ لهذا لجأ الفلاسفة إلىٰ إدعام النبوّة علىٰ قواعد فلسفية وسيكولوجية، وأثبتوا أنَّ الإلهامات الخفية التي يصل إليها الأنبياء ليست إلَّا ضربًا ساميًا من المعلومات الإنسانية، واعتمادًا علىٰ بحث قديم لأرسطوطاليس في الأحلام؛ أمكنهم أن يصوغوا نظرية جديدة في الوحي والإلهام تُعدُّ أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين.

وملخصها: أنَّ التجربة والبرهان يشهدان بأنَّ النفس الإنسانية تستطيع الوقوف علىٰ المجهول في أثناء النوم، فليس ببعيد عليها أن تكشفه في حال اليقظة، فأمَّا التجربة والسماع فيقرران أن أشخاصًا كثيرين تنبأوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم، وأمَّا عقلًا فنحن نُسلِّم بأنَّ الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة مثبتة في العالم العلوي ومُقيَّدة في لوح محفوظ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلىٰ هذا العالم والوقوف علىٰ هذا اللوح: عرفت ما فيه، وتنبأت بالغيب.

وهناك أشخاص يُدركون هذا في أثناء النوم عن طريق مخيلتهم فيحلمون بأشياء كأنَّها حقائق ملموسة، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة، كما يُدركونه في أثناء النوم، وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلىٰ مرتبة النور والعرفان، فبواسطة مخيلتهم يستطيعون الاتصال **بالعقل الفعال** الذي ينقلون عنه الحقائق العلوية والأوامر الإلهية، وميزة النبي الأولىٰ أن تتوَّفر لديه مُخيِّلة قوية تُمكِّنه من الاتصال بالعالم العلوي في أثناء اليقظة وفي حال النوم، بهذه المخيلة

---

(١) ولكنه قصر خلود النفس علىٰ الروح، دون الجسد، وما جاء في القرآن من ذكر النعيم والعذاب الحسي؛ فهي أمور ضرورية للجمهور.

يصل إلىٰ ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر علىٰ صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئًا آخر سوىٰ فيض من الله عن طريق العقل الفعال[1].

هذه هي نظرية النبوة التي تعتمد علىٰ أساس من علم النفس الأرسطي، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بتعاليم الإسلام؛ فإنَّ العقل الفعال الذي هو مصدر الكشف والإلهام في نظر الفلاسفة أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربه، وصلة بين الله ونبيه، والمُلهم الأول والموحي الحقيقي هو الله وحده.

وبهذا أمكن أن يمنح الوحي والإلهام دعامة فلسفية، وأن يثبت لمنكريهما أنَّهما يتفقان مع مبادئ العقل، ويُكوِّنان شُعبة من شُعب علم النفس.

وقد قُدِّر لهذه النظرية نجاح لدىٰ كثيرين من مفكري القرون الوسطىٰ بين يهود ومسيحيين، فموسىٰ بن ميمون يعرضها علىٰ صورة شبيهة كلَّ الشبه بما رأيناه لدىٰ الفلاسفة المسلمين، و«البيرتوس الكبير» يُحلِّلها تحليلًا سيكولوجيًّا يتفق مع التحليل السابق، بل لقد جاوزت القرون الوسطىٰ وظهرت لها آثار في التاريخ الحديث؛ فـ«إسبينوزا» يُقرِّر أنَّ النبوة لا تتطلب شرطًا آخر سوىٰ أن يكون الأنبياء ذوي مخيلة نشيطة متنبهة.

* حكم وتقدير:

لم يكن فلاسفة الإسلام من أول الناس محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين؛ فإنَّ الإغريق احتفظوا من قديم بمكان للدين في مذاهبهم الفلسفية. ولمدرسة الإسكندرية خاصَّة عناية كبيرة بهذا الموضوع، وكثيرًا ما أثبت أفلوطين أن الأفكار الدينية لا تتعارض مع الآراء الفلسفية، إلَّا أنَّ المسلمين برهنوا في هذا المضمار علىٰ مقدرة ومهارة لم يُسبقوا إليهما، ولئن كان رجال الكنيسة قبلهم قد أدخلوا بعض المبادئ الرِّواقية والأفلوطينيَّة في تعاليمهم؛ فإنَّهم لم ينجحوا في أن يُكوِّنوا من ذلك مزيجًا صالحًا متناسق الأجزاء.

---

(١) فتكون النبوة أمرًا كسبيًّا، يمكن التوصل إليه بالرياضات النفسية والبدنية، التي تصفي الجوهر النفسي، بحيث يمكن أن يستقبل فيض العقل الفعال.

ولا أدل علىٰ هذا من أنَّ الفلاسفة المسيحيين في القرن الثالث عشر عادوا فتتلمذوا للعرب، وأخذوا عنهم كثيرًا من وسائل التوفيق بين الفلسفة والدين، وعن طريق هؤلاء الفلاسفة نُقِل -في أغلب الظنِّ- قدرٌ من الأفكار الإسلامية إلىٰ العالم الحديث.

بالرغم من رغبة فلاسفة الإسلام الأكيدة في التوفيق بين دينهم وفلسفتهم ونجاحهم في ذلك نجاحًا لا بأس به، فإنَّ محاولتهم هذه جرت عليهم اعتراضات كثيرة، والحلول الوسطىٰ عرضة للنقد دائمًا من كل جانب، والموفّقون بين الدين والفلسفة مُضطرون لأنْ يصوِّروا بعض التعاليم الدينية تصويرًا يبعد قليلًا أو كثيرًا عن الصورة المأثورة؛ لذلك لم يجد الغزالي ومَن جاراه صعوبة في الرد عليهم، وبيان أنَّهم حادوا عن الأصول الثابتة، وضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعدها قائمة، وإن تكن فرَّت إلىٰ بلاد الأندلس باحثة عن أنصار وأتباع آخرين.

ولعلَّنا لاحظنا بعد العرض السابق السريع أن التفكير الفلسفي لم يزدهر في العالم الإسلامي إلَّا نحو مائتي سنة بالمشرق في أثناء القرن الرابع والخامس ونحو مائة أخرىٰ في أثناء القرن السادس بالمغرب، ولو قُدِّر له أن يعمر حرًّا طليقًا أكثر من هذه؛ لرأينا فيه ثمرات أنضج من التي وصلتنا، ولامتدت دائرته واتسع مجاله.

بيد أنَّ بعض الآراء الفلسفية التي عجز أصحابها عن نصرتها نفذت إلىٰ مدارس المتكلمين والصوفية، فأثَّرت فيها تأثيرًا بالغًا، وقدِّرت لها فيها حياة جديدة.

البابُ الثالثُ

الفلسفةُ الحديثةُ

تمهيد

قضت الإنسانية تسعة قرون أو يزيد مُردِّدة للدراسات اليونانيّة ومُشيدة بذكرها، وبذلت جُهدًا عظيمًا في أثناء القُرون الوسطىٰ في تفهُّمها فترجمتها إلىٰ اللّاتينية أو العربيَّة، ثم علَّقت عليها، وشرحتها، أو اختصرتها وهذَّبتها، وقد نجحت نجاحًا كبيرًا في تقسيم هذا التراث العظيم وترتيبه وتبويبه.

وكان جلُّ همها أن توفق بينه وبين دينها وأن تبعد عنه النواحي التي قد تتعارض مع معتقداتها، ولم يعنها أن تبتكر وتخترع بقدر ما عنيت بالأخذ عن السلف والتأثر به.

حقًّا إنَّا نجد لدىٰ بعض أطباء العرب وفلكييهم ملاحظات وتجارب لم تخطر ببال جالينوس وبطليموس، كما نُصادف لدىٰ بعض لاهوتي اللّاتينيين وفلاسفتهم آراء لم يذهب إليها أفلاطون وأرسطوطاليس، غير أنَّ رجال القرون الوسطىٰ جميعًا اعتدوا بالثقافة اليونانيَّة اعتدادًا كبيرًا، وبنوا عليها معظم أبحاثهم العقلية.

ولا غرابة في أن يحاكي اللّاحق السابق ويسير علىٰ سنته، وكما يقولون: «لو لم يكرر الكلام لنفد»، إنَّما العيب كل العيب في أن يتعبد بأقواله ويسير وراءها سيرًا أعمىٰ، ويخضع لها خضوعًا ذليلًا.

وقد وصل الأمر ببعض مفكري القرون الوسطىٰ أن ساروا هذا السير، وخضعوا ذلك الخضوع، فأصبحت الثقافة اليونانية في نظرهم فوق النقد، وبمنأىٰ عن الاعتراض، وكان لأرسطوطاليس بوجه خاصٍّ سلطان عظيم في الغرب منذ أقبلت الكنيسة علىٰ آرائه واعتنقتها، فكانت تُعِدُّ كل مخالف لها عاصيًا أو كافرًا.

وبذا أضحىٰ العقل الإنساني خاضعًا لسلطتين كبيرتين: روحية وعقلية، وإن شئت فقل دينية وفلسفية.

استعبدت هاتان السلطتان الغرب زمنًا، فأغلقتا أمامه أبواب البحث وضيقتا حدود الدراسة والنظر، ونصَّب رجال الدين أنفسهم رقباء علىٰ الحركات العلمية والتفكير

بكل أنواعه، فحرَّموا بعضه وأباحوا البعض الآخر، وطاردوا أقوامًا، وعذبوا آخرين[١].

وما إن زاد هذا الضغط عن حده حتىٰ انقلب إلىٰ ضده، والاستعباد القاسي طريق إلىٰ الحرية، وعلىٰ هذا بدأ الغربيون يتحرَّرون من قيودهم ويخرجون علىٰ السلطتين الآنفتي الذكر مُنادين بالإصلاح الديني والأخذ بوسائل التقدُّم العلمي، ونهضوا نهوضًا عظيمًا، وخطوا خطوات فسيحة في ميادين الأدب والفن والعلم.

والنهضة في أبسط معانيها: ثورةٌ علىٰ القديم ترمي إلىٰ كسر أغلاله، وإكمال ما فيه من نقص وإصلاح ما فيه من عيب، إلَّا أن الفكر في أثناء الثورات لا ينتج إنتاجًا كاملًا، ولا يؤتي ثمارًا ناضجة، فلا بُدَّ له من مرحلة هدوء تختمر فيها الآراء، وينمو الغرس السابق.

والثورة التي لا يعقبها استقرار وطمأنينة طائشة ولا نتيجة لها والجماعات الدائمة التقلب مقضي عليها بالفشل والفناء، وقد قضت أوربا قرنين كاملين في ثورتها الفكرية، أو بعبارة أخرىٰ نهضتها، ثم انتقلت إلىٰ مرحلة تفكير هادئ مُطَّرِد هي بدء الفلسفة الحديثة.

ويمكننا أن نقول -بوجه عام-: إن دراسات القرون الوسطىٰ انتهت في القرن الرابع عشر، وأعقبها عصر النهضة الذي دام طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم أذَّن القرن السابع عشر بالفلسفة الحديثة التي شقت طريقها إلينا سائرة في سبل التقدُّم والنجاح[٢].

---

(١) في الفترة من (١٥٠٠-١٦٠٠) ومع زيادة القمع ومحاكم التفتيش؛ وجد ما يسمىٰ في التراث العلماني، والليبرالي، والإلحادي علىٰ حد سواء: بشهداء الفكر الحر Martyrs for Freethought.

(٢) يسمي الطيب بوعزة العلاقة بين الفلسفة الحديثة والوجود علاقة الحيازة و(أساسها التقني). انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، د.الطيب بوعزة، نماء ص ١٤.

و في تبيان هذه العلاقة يقول: إذن، بدءًا من (ديكارت) ستنتظم العلاقة الإدراكية وَفق مقصد السيادة علىٰ الكون، وهنا لا بُدَّ لفهم حقيقة هذه العلاقة، من عدم الاقتصار في تحليل الفكر الديكارتي علىٰ مقولة الكوجيتو «أنا أفكر»؛ حيث يجب إدراكُ حقيقة أخرىٰ ثاوية في الفكر الديكارتي هي «أنا أقدر»، التي إن ظهرت لاحقًا، كأساس لمبحث القدرة الإبستيمولوجية عند (كانط)، فإنه مجرد مظهر خادع لحقيقتها كتغول تقني، وهي الحقيقة التي تبدو قبل الكانطية واضحة في «الأورغانون الجديد» لـ(فرنسيس =

ليست هذه الفلسفة بالحديثة زمنًا فحسب، بل هي حديثة أيضًا في خصائصها ومميزاتها وطرقها ومناهجها، وطائفة غير قليلة من أبحاثها وموضوعاتها، فرفض رجالها ذلك التسليم الأعمىٰ والانقياد المطلق الذي اشتهر به المدرسيون، ودعوا إلىٰ شيء من الشَّكِّ والرِّيبة، وحَكَّموا العقل في الأمور المختلفة، وتخلَّصوا من سلطتي رجال الكنيسة وأرسطوطاليس في آنٍ واحد، ففصلوا الدين عن الفلسفة؛ كي يتسنَّىٰ لهم أن يبحثوا في طلاقة، وأن يفكروا في جرأة وحرية.

ووضعوا النظريات الأرسطية موضع النقد، وربما قَسَوْا في الحكم عليها، ولم ينصفوا في تقديرها، وأنزلوها عن مستواها، وأنكروا ما فيها من حقيقة أو صواب، وأحلوا محلَّ «كُلِّيَّات أرسطوطاليس» و«مُثُل أفلاطون» التي شغلت الباحثين في التاريخ القديم والمتوسط فكرة «القانون» التي أضحت دعامة البحث العلمي الحديث، فغيَّروا بذلك وجهة العلماء، وسنُّوا لهم سُننًا جديدة في الملاحظة والاستقراء، واستبدلوا بالمنهج الجدلي الأرسطي المنهج النقدي الديكارتي، فعدَلُوا عن تلك المناقشات اللفظية والبرهنة القياسية التي أفنىٰ فيها المدرسيون أعمارهم إلىٰ ضرب من النقد الفكري الذي يتتبع الذهن في حركاته، ويُحلِّل أحكامه واستنتاجاته ويُبيِّن العَلاقة بين المحسوس والمعقول، بين العالم الخارجي والعالم النفس.

وبالرغم من حركة العلوم الاستقلالية التي امتاز بها التاريخ الحديث؛ فإنَّها بقيت علىٰ اتصال وثيق بالدراسات الفلسفية، وإذا كان القُدامىٰ يعدون العلم قطعة من الفلسفة؛ فإنَّ المحدثين أرادوا أن يمنحوا الفلسفة دِقة العلوم وضبطها؛ فأقاموها علىٰ دعائم من المنهج الرياضي اليقيني، وأسَّسوا بنيانها علىٰ أركان من التجربة الصحيحة الصادقة، ولم يتردَّدوا في أن يفلسفوا قدرًا من المسائل العلميَّة ويقترضوا بعض أبحاث العلماء وتجاربهم، كما شغلوا بهذه التجارب وتلك الأبحاث، فرسموا لها

= بيكون)، وفي نزعة السيادة الأنثروبولوجية في الفلسفة الديكارتية؛ ولذا، نعتقد أن الـ«أنا أفكر» موصول في قراءة (ديكارت) للوجود بمقصد الـ«أنا أقدر»، وهذا ما يفسِّر تحول مطلب إدراك الوجود من إشباع معرفي إلىٰ قراءة تقنية للوجود تسعىٰ إلىٰ ضبط قوانينه؛ بهدف السيطرة عليه، تلك السيطرة التي ستنتظم وَفق علاقة الحيازة والسيادة علىٰ الكون بواسطة المنظومة التقنية، التي ستؤول في النهاية إلىٰ الإخلال بنظامي الوجود الطبيعي والإنساني معًا. انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص ٥.

المناهج الصالحة، وأعدُّوا من أجلها المبادئ الثابتة التي تقوم عليها.

وفي اختصار: لم يحُل استقلال العلوم وتقدمها المُطَّرد دونها والارتباط بالدراسات الفلسفية، بل كان في نهوضها وتقدُّمها ما أنهض الفلسفة الحديثة وسار بها إلىٰ الأمام.

بيد أنَّه لا يفوتنا أن نلاحظ أنَّ هذه الفلسفة، وإن تكن حديثة في بعض مظاهرها، قديمة في مظاهر أخرىٰ.

ومن العبث أن يُظَنَّ أنَّ التفكير الفلسفي اتخذ في القرن السابع عشر اتجاها يُخالف من جميع الوجوه كلَّ الاتجاهات السابقة، وأنَّ هناك انقطاعًا أو تباينًا تامًا بين الفلاسفة القدامىٰ والمحدثين، فإنَّ هؤلاء الأخيرين -بالرغم من معارضتهم الشديدة لأرسطوطاليس- احتفظوا بقدر كبير من آرائه ونظرياته.

وبالرغم من حملتهم العنيفة علىٰ الفلسفة المدرسية: لم يستطيعوا التخلص من آثارها، وهم فوق هذا مدينون إلىٰ حدٍّ بعيد لرجال النهضة وما جاؤوا به من أفكار جديدة.

وديكارت أبو الفلسفة الحديثة: لم يخترعها اختراعًا ولم يبتكرها ابتكارًا، فقد ثبت اليوم أنَّه سبق إلىٰ كثير من أفكاره، وتأثر بمَن عاصروه ومَن تقدموه.

وبيكون مُؤسِّس المنهج التجريبي: لم يعمل شيئًا في الواقع إلَّا أنَّه جارىٰ النهضة العلمية الحديثة، وصاغها في قواعد مضبوطة.

ففي الفلسفة الحديثة إذن: أقدار متفاوتة من الفلسفات التي سبقتها لا فرق بين شرقية وغربية، عربية ويونانية، يهودية ومسيحية.

وواجبنا هنا: أن نربط الحديث بالقديم، وأن نُبيِّن عَلاقة الأفكار بعضها ببعض، وتدرجها الواحدة بعد الأخرىٰ.

ولئن فاتنا أن نتتبع التفكير الفلسفي الحديث في كلِّ جزئياته؛ فلن يفوتنا أن نُوضِّح كيف نشأت أجزاؤه الرئيسة، ونَمَتْ وترعرعت.

الفصلُ الأولُ

إحياءُ العلومِ والآدابِ

- تمر الجماعات كالأفراد بمراحل خمود وكسل، وضعف وتدهور فينضب فيها معين التفكير أو يكاد، ويتضاءل الإنتاج المادي والعقلي، أو ينعدم.

وكان العقل الإنساني بعد أن يدعم حضارة ما علمًا وعملًا، ويبذل مجهودًا عظيمًا، يحسُّ بشيء من التعب والإعياء، فيحتاج إلىٰ الراحة ليستجم، ويسترد القوة والنشاط!

وهكذا دواليك صعود وهبوط، ورفعة وَضَعَة، ونهضة وانحطاط!

وفي تاريخ الإنسانية نهضات كثيرة مختلفة الألوان ومتباينة المظاهر، غير أنَّه ليس هناك شكٌّ في أنَّ النهضة الأوروبية الحديثة من أوسعها مجالًا وأعظمها أثرًا، ولا غرو؛ فهي نهضة أمة في أمم، ويقظة شعب في شعوب.

فألمت بأطراف الحياة المادية والروحية والجسمية والعقلية، وأخذت تقوِّمها وتعد لها، وتنفخ فيها من روحها، وترسل عليها أشعة من ضوئها ودون أن نتحدث عن آثارها السياسية والاجتماعية نكتفي بأن نشير إلىٰ بعض مظاهرها: الأدبية، والفنية، والعلمية، والدينية[1].

---

(١) يقسم بعض مؤرخي الفلسفة في عصر النهضة؛ عصرَ النهضة إلىٰ حقبتين: الأولىٰ: النهضة الارستقراطية والكلاسيكية Aristocratic and Classical Renaissance، والتي تتسم بالروح والنكهة اليونانية الرومانية أدبيًا، باعتباره: العصر الذهبي للإنسانية، وغالبًا ما يشار إليها باسم المرحلة الإنسانية Humanist Phase في عصر النهضة. والثانية: في وقت لاحق، والتي يمكن أن نقول إن عصر النهضة اتبع ما يمكن أن نلقبه بالشعبوية Popular، والتجريبية Empirical، الأقل كلاسيكية، والتي تسعىٰ أكثر نحو العلم، ونحو النهضة الشاملة.

انظر:

J. Bronowski and B. Mazlish, *The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel*, Harper Perennial, 1962, P23.

النهضة الأدبية

لقد انحطت الآداب اللّاتينية في أخريات القرون الوسطىٰ انحطاطًا عظيمًا، وأصيبت بعُقم وجُمودٍ بلغَا الغاية، فتعقَّدت الأساليب، وضاق نطاق التفكير، وأضحىٰ الأدب جافًّا ثقيلًا خاليًا من كلِّ وسائل التشويق والإمتاع.

وقد أدرك هذا في وضوح بعضُ رجال القرن الرابع عشر -وعلىٰ رأسهم الشاعران الإيطاليان المشهوران: «دانتي» (Dante 1265-1321)، و«بترارك» (Pétrarque 1304-1374)-، فأخذوا يحطمون قيود الأدب القاسية، ويبعدونه عن التعقيد والغموض المبتذَلَيْنِ، ويصفون به مظاهر الحياة العامة في لغة سهلة، أو دارجة أحيانًا.

ويُعدُّ «بترارك» -بوجه خاصّ- أول أساتذة الأدب [الإنسانيين] (Humanists)[1] الذين وضعوا الحجر الأساسي في بناء النهضة الأوربيَّة الحديثة، ورفعوا الصوت جهرة منادين بالتجديد والإصلاح.

ولكي يغذوا أدبهم بغذاء صالح: عادوا إلىٰ الآداب القديمة، وبعثوها من مرقدها، فنادوا بتعلُّم اليونانية، بل والعربية، وبعض اللغات الشرقية الأخرىٰ، ونشروا بعض

---

(١) مصطلح الإنسانية قديم، ويرجع في استعماله إلىٰ الإمبراطورية الرومانية، حوالي (١٥٠ق م)، والذي كان يطلق كشعار للإمبراطورية بإزاء الهمجية أو البربرية، فهذا المصطلح ليس وليد عصر النهضة، إلا أن دعاة النهضة في أولها جعلوا لها معنىٰ واسعًا، ووظفوا التراث الوثني المتمثل في الإغريق والرومان، مع التراث الديني لعصر الإيمان لإقامة حركة جديدة قوامها الإنسان، هو محور الكون، بدلًا من اللاهوت، في محاولة توفيقية بين أخلاقية المسيحية، وحسية الأبيقورية، وصوفية الرواقية، مما جعل النزعة الإنسانية «عباءة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلىٰ العالم، لا هي لاهوتية أساسًا، ولا هي عقلانية في المقام الأول»، تشكيل العقل الحديث، كرين بيرنتون، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة العدد (٨٢)، سنة (١٩٨٤)، الكويت، (٣١). ولذلك، وفي ضوئه، فقد عُرف الإنسانيون باستخفافهم بالمنطق، والفلسفة الطبيعية، وفي الوقت ذاته كان بترارك من المدافعين عن الدين ضد إلحاد خصومه الرشديين.

المُخلَّفات الرومانيَّة النفيسة، أمثال: «رسائل شيشرون وسنكا»، وترجموا بعض الكتب اليونانية، التي امتازت بجمالها وروعتها، «كالإلياذة، والأوديسَّا، ومحاورات أفلاطون»[١].

وفي ثنايا الأدب: أخذوا يدرسون كلَّ شيء من سياسة، واجتماع وعلم، وفنٍّ، ودين، وفلسفة، ولا نكون مبالغين إذا قلنا: إنَّهم مهَّدوا لكلِّ الحركات الفكرية الأوربية التي ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر[٢].

---

(١) ومن أهم الأعمال التي انتشرت ترجمتها في تلك الحقبة: أعمال شيشرون Cicero، وبلوتارخ Plutarch، وبليني Pliny، وقبل كل شيء: لوسيان Lucian، ووكريتيوس Lucretius. وقدّم باركلي لرصد ذلك دراسة مفصلة عن التأثيرات الرئيسة لتلك الأعمال، وأثر حرية الفكر الفرنسية والإنجليزية علىٰ ذلك خلال القرنين الخامس والسادس عشر، لا يتسع المجال لعرضها هنا George T. Buckley, Atheism in the English Renaissance, Russell and Russell, New York.

ويتمثل هذا الغزو الثقافي بوضوح في موقف الكنيسة في العصور الوسطىٰ من الوثنية - وهو ما كانت توصم به الكلاسيكية -، وبخاصة الأدب الكلاسيكي، فقد أدرجت كثير من مؤلفات الكلاسيكيين في قائمة الكتب المحظورة جملة وتفصيلًا، علىٰ سبيل المثال: Ovid، وTerence، وأعمال أخرىٰ غيرها، في حين أُعفِيَ ما يمكن أن يتوافق مع العقيدة المسيحية، رغم أن الكنيسة كانت تعفي كتابات أفلاطون وأرسطو علىٰ سبيل المثال، ولا تعتبر كتاباتهم وثنية James Thrower. Western Atheism: A Short History, (57).

واستفاض في أعمال بترارك -الذي معنا - تعظيم الأبطال الرومان، مثلًا: في ملحمة (أفريقيا) التي تمجد بطولة البطل الروماني شيبو الأفريقي، وله أيضًا (سير أعلام الرجال)، وهي في تاريخ روما، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، مركز الأهرام للترجمة والنشر، (٥٨)، وفي ديوانه (أغاني الرعاة) يتصور نفسه فرجيل، صاحب (الإنيادة)، ويحلم بتتويجه في روما بإكليل الغار كما جرىٰ لفرجيل العظيم، المرجع نفسه، (٦١). و«بهذه الصفات كان بترارك بعد دانتي رائدا عظيمًا من رواد حركة الرنيسانس: بدوره الخطير في وضع أساس الشعر الإيطالي في مواجهة الشعر اللاتيني، وبدوره الخطير في إحياء تراث القدماء الوثني بكل ما تضمنه من تمجيد الإنسان والحياة في مواجهة ألف عام من ثقافة روحية كانت تبشر بأن الموت باب الحياة» ٦٢.

(٢) بالرجوع إلىٰ الأعمال الدراسية والنقدية للإنسانيين في تلك المرحلة من عصر النهضة؛ نجد أن الكلاسيكيين بدؤوا يبحثون بطريقتهم الخاصة بمعزل عن الفلسفة المسيحية، متجاوزين فكر آباء الكنيسة المسيحيين، وقدموا نمطًا من الحياة والفكر المختلفين تمامًا عن الفكر المسيحي. وكما يقول =

ولا غرابة في أن يكون الأدب نقطة البدء، ومبعث النهوض الغربي فهو مدرسة الشعب الأولىٰ التي تقود الخاصة إلىٰ الأبحاث الدقيقة والنهضات الأدبية كانت، ولا تزال مُقدِّمة للنهضات العلمية ومهيئة لها.

= بوكلي Buckley في دراسته عن الإلحاد في بريطانيا في عصر النهضة، مقيِّمًا الوضع في تلك المرحلة: «يميل عصر النهضة بأكمله نحو العلمانية، ومنذ بدء الكلاسيكية؛ أمكن فهم أفكارها علىٰ أنها أفكار غريبة عن الدين، إن المنتمي لهذه الأفكار سيجد في قراءتها قطعة من الأدب اليوناني أو اللاتيني، فهي تجربة ليست مسيحية. الكلاسيكية جعلت الفيلسوف الأخلاقي أصوب وأمتن من الفيلسوف الذي يدعم المسيحية ولو ظاهريًا. وأرست اتجاهًا جديدًا يبعث علىٰ القلق، لا هو وثني، ولا هو مسيحي، ولكن الشيء الجديد الذي كان يسير في مجرىٰ الزمن حينها: دين طبيعي Natural Religion، أو ربوبي Deism", George T. Buckley, Atheism in the English Renaissance, p 3.

النهضة الفنية

وقد صاحب هذه النهضة الأدبيَّة نهضة أخرىٰ فنية، وما الأدب إلَّا جزء من الفنِّ، أو إن شئت هو الفنُّ الناطق، في حين أنَّ النحت، والنقش والتصوير تُمثِّل الفن الصامت.

وإذا كان فنُّ القرون الوسطىٰ الناطق قد أساء التعبير عن عواطف الناس ومشاعرهم؛ فإنَّ فنَّها الصامت لم يكن أكثر توفيقًا؛ ذلك لأنَّه كان مقصورًا علىٰ بعض الطقوس والحفلات الدينية دون أن يُعنىٰ بالطبيعة وآياتها، أو يعير الحياة العامَّة ومظاهرها أدنىٰ اهتمام[1]، فلم يرَ فنانُو عصر النهضة بُدًّا من أن يعودوا به إلىٰ ما كان عليه الفنُّ القديم من السهولة، والبُعد عن التعقيد، وتجنب الخيال المفرط، والقُرب من الحقيقة الواقعة قدر الإمكان، وشاءوا أن يجعلوا من النقش والتصوير أداةَ تخاطُبٍ علمي يفهمها الجميع[2].

---

(١) بصورة عامة: ينقسم الفن في العصور الوسطىٰ الأوروبية إلىٰ حقبتين: الفن الرومانسكي (١٠٠٠-١١٥٠)، التي ارتبطت العمارة فيها بالكنائس، وأنماطها ذات العقود المستديرة، بينما لم يشهد فيها التصوير أيَّ تقدم .والفن القوطي (١١٥٠-١٤٠٠)، التي عارض فيها الآباء تصميم الكنيسة المستدير لكونه مستوحىٰ من المعابد الرومانية الوثنية، فتحررت العمارة من الأثر البيزنطي والروماني، وكذلك اضمحل فيها التصوير، نظرًا لضيق المساحات الكنسية المتيحة له، وإن كان برز فيها بعض الأسماء للمصورين، كجيوفاني تيشمابوي، ودي بوندوني، ودوتشو، وسيمون مارتينيه، وغيرهم. راجع: فنون الغرب: في العصور الوسطىٰ والنهضة والباروك، نعمت إسماعيل علام، دار المعارف، (١٩-٤٠). وللتوسع: الفن والمجتمع عبر التاريخ (جزآن) -أرنولد هاوزر- ترجمة: فؤاد زكريا -المجلس الأعلىٰ للثقافة، وفي الموضوع بخصوصه: فن عصر النهضة، بيتر، وليندا موري، ترجمة: فخري خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) اتجه المصورون في مرحلة فن النهضة المبكر في الأراضي المنخفضة -الفن الفلمنكي: وهو الإقليم الذي يضم حاليًا جزءًا من هولاندا وبلجيكا- إلىٰ الواقعية في رسم الموضوعات الدينية والعادية، واتجه فن تلك المرحلة، وبالاختلاف عن أسلوب مصوري عصر النهضة المبكر في إيطاليا، إلىٰ الاهتمام =

وفي مقدمة هؤلاء الفنانين شخصيات ثلاث متعاصرة، حظيت بها أوربا في القرن السادس عشر، وكان في تعاصرها وتنافسها ما خَطَا بالفنِّ خطوات فسيحة . . ونعني بهم:

- «ليونارد دا فنشي» (Léonard de Vinci 1452-1519)[١].
- و«رفائيل» (Raphaël 1483-1520).
- و«ميكيل أنج» (Michel-Ange 1475-1564).

الذين خلَّفوا أروع التُّحف الفنيَّة وأقومها، ولا تزال المتاحف الأوروبية حتىٰ اليوم تتباهىٰ بما تحويه من ثمار عبقريتهم[٢].

= بما يرتبط بالحياة اليومية بدلًا من الاقتصار علىٰ الموضوعات الدينية. راجع: فنون الغرب، نعمت علام، (٤٨)، وهو ما انتقل إلىٰ عصر النهضة الذهبي في إيطاليا، والذي يمثله أفذاذ الرسامين والنحاتين المشهورين، وعلىٰ رأسهم الثلاثي المذكور فوق، وهي الفترة التي من أهم خصائصها أيضًا الميل نحو التركيب والتعميم ومحاولات الكشف عن القانون العام للظواهر، راجع: جذور الفن: العالم القديم، العصور الوسطىٰ، عصر النهضة، محسن محمد عطية، دار المعارف، (١٧١).

(١) وله عدة آراء فلسفية، فكان يرىٰ أن العلم ابن التجربة، وأن النظريات التي لا تلقىٰ تأييدًا من التجربة نظريات باطلة. وكان دافنشي شغوفًا بالمنهج التجريبي، وترك في مذكراته دراسات حول مركز الثقل والروافع والقوة والمقاومة والصور الذاتية في السكون والحركة، قبل جاليليو ونيوتن، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، (١٩٨).

(٢) وكان أهم ما يميز الثالوث المذكور من حيث الموضوع: استيحاء الأساطير والموضوعات اليونانية والرومانية، إلىٰ جانب استيحاء القصص الديني المسيحي والموضوعات الدينية المسيحية .. وشاع الاهتمام بتصوير الطبيعة والحياة، وشاع الاهتمام بتصوير أعلام الناس رجالًا ونساء، أو نحت تماثيلهم، وشاع الاهتمام بتصوير أجسام الرجال والنساء بدقة تضاهي دقة الطبيعة، وبوجه عام كان فنانو الرنيسانس -كما كان فنانو اليونان القديمة- يرون في كمال أجسام الرجال جمالًا يفوق جمال أجسام النساء. راجع: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، (١٨٣-١٨٤)، وقد أثر ذلك في نشاط علم التشريح، والهندسة.

النهضة العلمية

لم تكن النهضة الأدبية الفنية الآنفة الذكر بمعزل عن نهضة أخرىٰ علميَّة غذتها، وأفسحت لها السبيل، بل لقد كان بين الأدباء والفنانين أنفسهم علماء قاموا ببعض التجارب والملاحظات.

وأضحت الطبيعة شغل الأديب والفنان والعالم علىٰ حدٍّ سواء، كُلٌّ يريد التعبير عنها وتحديد معالمها علىٰ طريقته الخاصة، وإذا كان هناك شيء يميز رجال عصر النهضة بوجه عام فهو نزعتهم الطبيعيَّة البالغة حدها.

وعلم هذا العصر -وإن يكن خرافيًا أول نشأته- لم يلبث أن تحوَّل إلىٰ أبحاث محكمة دقيقة، فقد كان مُختلطًا بالسحر والشعوذة، والعرافة والتنجيم، إلَّا أنَّه في جملته يرمي إلىٰ التجديد والتخلص من الأغلال القديمة.

- فحاول البعض إصلاح طب «جالينوس»، و«ابن سينا» علىٰ ضوء التجربة والملاحظة، وكان من نتائج هذا:

أن أنشأ «فيسال» (Vé sale 1514-1564): «علم تشريح الأعضاء».

وأن اهتدىٰ «هرفي» (Harvey 1578-1658) إلىٰ: «الدورة الدموية» التي قلبت الطب القديم رأسًا علىٰ عقب.

- وحاول بعض آخر تقويم فلك «أرسطوطاليس»، و«بطليموس»:

فأحدث «كوبرنيكوس» (Copernicus 1473-1543): ثورته المشهورة[1]

---

(١) لقد قادته ملاحظاته الأرصادية إلىٰ مركزية الشمس ودوران الأرض بدلًا من العكس، لكنه لم يقدر أن يعلن عن ذلك، حتىٰ إنه كتب آراءه في مخطوط كتابه الشهير Commentariolus وأداره علىٰ المقربين منه، كذلك لم يحرص علىٰ عزو ذلك إلىٰ أحد سبقه من اليونان، وهو أرسطرخوس. ومع ذلك فلم يلق كوبرنيك بجميع الفلك البطلمي جانبًا، بل احتفظ منها بحركة الكواكب الدائرية، والتي لاقت صعوبات رصدية كثيرة أدت به إلىٰ وضع نظريات خاصة تفسر الاختلال وعدم التناظر في الحركة الظاهرية =

باعتباره الأرض كوكبًا من كواكب المجموعة الشمسيَّة[1].

وكشف «جاليليو» (Galileo 1564-1642): قوانين سقوط الأجسام، وبرهن علىٰ حركة الأرض[2] بأدلة علميَّة . . . .

= للشمس والكواكب، وهي التي ستنحىٰ جانبًا عند كبلر، والذي يعتبر -فعليًا- صاحب الاكتشافات الأعظم شأنًا في ذلك المجال. والمثير للعجب أن أهم أعماله: De Revolutionbus لم ينشر إلا يوم وفاته، وظل قرنًا كاملًا بعيدًا عن الاهتمام، قبل أن يبعث علىٰ يد بحوث كبلر وجاليليه. قصة الفيزياء، لويز مثز، وجيفرسون هين ويفر، ترجمة: طاهر تربدار، ووائل الأتاسي، طلاس للنشر، (٣٦-٣٧).

(١) وأضاف إلىٰ مبدأ البساطة مبدأ النسبية، فقال: إن الإدراك الحسي لا ينبئنا بداهة حين تحدث حركة في الفضاء، إن كان المتحرك هو الشيء المحسوس أم الشخص الحاس، أو أن الاثنين يتحركان بسرعة مختلفة أو في اتجاه مختلف، فإذا افترضنا الأرض متحركة، وهي المكان الذي نشاهد منه الحركات السماوية، حصلنا علىٰ صورة أبسط للعالم من الصورة المبنية علىٰ افتراض الأجرام السماوية هي المتحركة.

(٢) حمل علىٰ الفلك القديم حملة عنيفة، واتهم مرات بمخالفة التأويل السلفي للكتب المقدسة، ولم يأبه لهذه الردود، وواصل بحوثه، التي كان ينشرها بالعامية الإيطالية، تاركًا اللاتينية التي تعتبرها الكنيسة لغة مقدسة، فقد كان يكتب غاليليه بالعامية الإيطالية في كتابته العلمية، وهو ما رأت الكنيسة أنه حيلة لنشر مذهبه المخالف للكتاب المقدس علىٰ أوسع نطاق.

لقد انقلب النظام الكوسمولوجي رأسًا علىٰ عقب أيام غاليليه -وبالجهود التي سبقته أيضًا بخاصة لكوبرنيك وبراهي وكبلر -، فقد تعود المتعلم، حتىٰ إن كان تعلمه رديئًا، أن يرىٰ العالم من خلال علم أرسطو المندمج في اللاهوت الكاثوليكي، والذي يمثل فيه الإنسان مركز الكون، والتي تمثل فيه حركة الأرض عرضًا عابرًا يبعدها عن حالتها الفيزيولوجية وهي السكون. وأن السماء تقابل الأرض تقابل الضد، وأن الحركات السماوية هي مفتاح جميع الحركات الأخرىٰ. ومكانة الإنسان في هذا الكوسموس هي مكانة مركزية، فهو يحتل قمة هرم تراتب الأحياء، باعتبار أن عقله مرآة النظام. فهو الذي يمكنه من تأمل الكل، إنه يعرف العالم ويعرف في الوقت ذاته كيف أن كل شيء في العالم له علاقة به. دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، دورج كانغيلان، ترجمة: محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، (٧٥-٧٦).

ويمكن أن يقال إن أهمية غاليليه الفلسفية ترجع إلىٰ:

١- المنهج العلمي، وهو الاستقراء الناقص مؤيدًا بالقياس.

٢- النظرية الآلية، وهي أن العالم مادة وحركة، فالحركة تابعة لقانون القصور الذاتي، والجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، ومتىٰ وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلىٰ علة، وأما المادة فمجرد امتداد.

ومع ذلك فينبغي ألا تقرأ أعمال غاليليه خارج إطاره الزماني، فقد انتظمت أعمال غاليليه انطلاقًا من مشكلات ومفاهيم دقيقة موروثة من الماضي البعيد والقريب في ميدانين متساوين، ولكنهما كانا في =

متينة[1].

واهتدىٰ «كيلر» (Kepler 1571-1630) إلىٰ: قوانين حركة الكواكب ومهَّد لنظرية الجذب العام[2].

= البداية منفصلين، ولم تقع محاولة الوصل بينهما كغاية بصورة منظمة إلا مؤخرًا. إنهما من جهة أولىٰ: الدراسة المجردة لشروط إمكان الحركة، والكوسمولوجيا من جهة أخرىٰ، وذلك التصور لواقع غاليليه العلمي يتأسس علىٰ أنه لا يوجد عند غاليليه ميكانيكا سماوية بمعناها الخاص، فنيوتن وليس غاليليه هو الذي أسس الفلك الكبليري تأسيسًا ميكانيكا، وأيضًا بناء علىٰ أن المناهج المتبعة في هذين الميدانين المدروسين كانا مختلفين، فالبحث في مبادئ الكوسمولوجيا الجديدة كان يعتمد علىٰ التجارب الفكرية، أي: بتفكيك وإعادة تركيب أوضاع مثالية. أما الميكانيكا العقلية فتقوم بالوضع القبلي لمبادئ يُبحث عن صلاحيتها بطريقتين: الاستدلال الرياضي أولًا، والتحقق التجريبي ثانيًا. دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، كانغيلام، (٧٧-٧٨)

(١) لقد عُدّ الإشكال الأكبر في معضلة غاليليه؛ ليس المخالفة للكتاب المقدس حين قال بحركة الأرض فحسب، وإن كان قد أُدين بالهرطقة بناء علىٰ ذلك، ولكن الإشكال الأكبر ظلّ في افتراعه طريقة جديدة في التفكير، ليست مقيدة بالكتاب كمركز للحقيقة. صوّر بريشت هذا المعنىٰ في مسرحيته (حياة جاليليو) في المشهد العاشر، بطريقة هائلة، حيث يقول منشد الجوقة: «لما انتهىٰ الرب القدير من خلق الدنيا/ علىٰ الشمس نادىٰ وإليها أصدر أمرًا/ أن ترسل ضوءها حولنا وهي تدور/ وكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة/ في السماء كما في الأرض/ فحول البابا يدور الكرادلة/ وحول الكرادلة يدور الأساقفة/ وحول الأمناء يدور الآباء/ وحول الآباء يدور الصناع/ وحول الصناع يدور الخدم/ وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون/ هذا أيها السادة الطيبون هو النظام/ ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها الناس الطيبون؟/ جاء الدكتور جاليليو: فألقىٰ بعيدًا بالكتاب المقدس ثم صوّب منظاره/ وألقىٰ علىٰ الكون العظيم نظرة/ وثم قال: ابقي في مكانك/ سيدير الإله الخالق كل شيء علىٰ خلاف ما فعل/ آه .. أيتها السيدة: فحول خادمتك ستدورين منذ الآن»، حياة جاليليو، برتولد بريشت، ترجمة: بكر الشرقاوي، دار الفارابي، (١٣٧-١٣٨).

(٢) حاول كبلر أن يحافظ علىٰ طابع ديني توفيقي مع العلم. يمكن ملاحظة هذا في رسالته إلىٰ سجسموند فريدريخ -أحد النبلاء الألمان -، التي يمزج فيها بين السماء المقدسة والسماء المادية، «إنني إنما أتحدث عن كتاب الطبيعة، الذي نال قدرًا عظيمًا من اهتمام الكتاب المقدس، فها هو ذا بولس يعظ الوثنيين ليروا الله منعكسًا في أنفسهم، تمامًا كما تنعكس الشمس علىٰ صفحة الماء، ...، لقد كان خلال ذلك ينصرف إلىٰ السماء يتبصرها في إجلال وتبجيل، وهو يتلو: في السماوات يتجلىٰ مجد الله وبهاؤه. سأسبح بفكري في سمائك التي هي من صنع أياديك، القمر والنجوم التي أقمتها ونظمتها ...»، ومن هنا يدخل في الموضوع: «لقد ناقش أرسطو (في كتابه عن السماوات) بإسهاب فكرة أن العالم كله تحيط به كرة، وبنىٰ دعائم برهانه علىٰ أساس الأهمية الخاصة للأسطح الكروية، ولنفس هذا السبب تحتفظ =

ولم تكن العلوم الرياضية أقلَّ حظًّا من العلوم الطبيعيَّة، فاستخدمت في الدراسات الفلكيَّة، ووضح كثير من مبادئ الهندسة والجبر، وتنبَّه بعض الرياضيين إلىٰ أنَّه يُمكن تطبيق الأخير علىٰ الأول، وهذا هو التطبيق الذي حقَّقه ديكارت فيما بعد، وعُدَّ من أهم آثاره في الناحية الرياضية.

وإلىٰ جانب هذه الحركة المتعلقة بموضوع العلم ونظرياته نجد اتجاها آخر يرمي إلىٰ تحديد مناهجه وتهذيبها، فأدرك الباحثون ما للملاحظة والتجربة من أثر في استنباط الحقائق العلمية، ودعوا إلىٰ استخدام الحواس استخدامًا صحيحًا، ولم يرفضوا معونتها بالأجهزة والآلات؛ كي تنفذ إلىٰ صميم الأشياء، وفاضلوا بين البرهنة القياسية والاستقراء ملاحظين: أنَّ الثاني هو سبيل الوصول إلىٰ المعرفة واكتساب المعلومات، في حين أنَّ الأولىٰ إنَّما تقوم علىٰ حقائق معروفة من قبل، وبذلك ألمُّوا بكثير من أصول المنهج التجريبي الذي وقف عليه بيكون جلَّ مجهوده.

- وها هو ذا ليونارد دا فنشي الفنان -المشار إليه آنفًا- يُعلن قبله بنحو خمسين سنة: «أنَّ التجربة هي ترجمان الطبيعة الوحيد، فيجب استشاراتها وتنويعها علىٰ ألف صورة إلىٰ أن نستخلص القوانين العامة»[1].

= الكرة الخارجية للنجوم الثوابت بشكلها حتىٰ الآن، رغم أننا لا نستطيع أن نسبغ عليها أي حركة، وتقع الشمس في مركز هذه الكرة، تمامًا كما كانت من قبل، وتبين الحركات الدائرية للنجوم حقيقة أن باقي الأفلاك هي أيضًا مستديرة»، قصة الفيزياء، جورج جاموف، ترجمة: محمد جمال الدين الفندي، المشروع القومي للترجمة، (٧٢-٧٣)، وقد تجاوز كبلر نظرية كوبرنيك حول دائرية أفلاك الكواكب، ليتوصل إلىٰ القانون الذي يمثل حركة الكواكب تمثيلًا أقرب إلىٰ الحقيقة، وهو أن حركتها مخروطية وليست دائرية. وبناء علىٰ ذلك وضع قوانينه الثلاثة المعروفة في الفيزياء بهذا الاسم لحركة الكواكب (القانون الأول والثاني)، وللعلاقة بين حركات الكواكب (القانون الثالث لكبلر). والتي مهدت بعد لنظرية الجاذبية.

(١) الأكثر خطورة في حالة دافينشي نزوعه الفلسفي التجريبي الذي كان يراه بمعزل عن سلطة الكنيسة، فقد كان يبتغي الوصول إلىٰ الله عن طريق العلم: «لقد عبّر عن نفسه بأنه يفضل أن يكون فيلسوفًا، قبل أن يكون مسيحيًا، الأمر الذي أفزع البعض من أقرانه وزملائه، ذلك أن الفيلسوف الذي يبحث في عناصر الطبيعة ستقوده فلسفته هذه إلىٰ معرفة القوة الروحية المؤثرة التي يجيء نبعها الأول من القوة الإلهية»، العقيدة والعلم: وحدة الدين الأوروبي وعلم الطبيعة، زيجريد هونكىٰ، ترجمة: محمد أبو حطب خالد، المجلس الأعلىٰ للثقافة، (٢٦٣).

- ويقرر «كمبنيلا» (Campanella 1568-1639): أنَّ العالم هو ذلك الكتاب الذي نقرأ فيه الحقائق الناصعة، أمَّا الكتب الإنسانية فهي مملوءة بالأكاذيب والأخطاء.

وعلىٰ الجملة: نهضت العلوم في هذا العصر نهوضًا أقلُّ ما يُقال عنه: إنَّه أول دعامة للتقدم العلمي والفلسفي الحديث، وليس بعزيز علينا أن نجد في أبحاث رجاله -ولو علىٰ صورة مشوهة- كثيرًا من الأفكار التي وضحها الفلاسفة والعلماء المحدثون وهذبوها[١].

---

(١) للتوسع في هذا الموضوع يحسن الرجوع إلىٰ: العلم وأزمنته: فهم الدلالة الاجتماعية للاكتشافات العلمية (٦٩٩-٢٠٠٠) (جزآن) -تأليف: نخبة، ترجمة: أيمن توفيق- المركز القومي للترجمة. والذي صدر منه جزآن هما المجلد الأول.

الإصلاح الديني

وإذا كان التجديد والإصلاح قد امتدا إلىٰ العلم والفنّ والأدب، فلن يُقصِّرَا عن الوصول إلىٰ الطقوس والشعائر الدينية، وهي من الحياة العامة في الصميم، لاسيما ورجال الدين أنفسهم هيَّئوا لغيرهم الفرصة أن ينقدوهم؛ فقد ساء سلوك كثيرين منهم، وشُغلوا بالمال وجمعه من الخيرات والضِّياع الكثيرة المحبوسة عليهم عن إصلاح المجتمع وتهذيبه، وتدخلوا في الشؤون السياسية تدخلًا كثيرًا، ما جرَّ عليهم السخط والنقمة، وأدخلوا في تعاليمهم عناصر أجنبية بين يهودية ويونانيَّة لا تمتُّ إلىٰ المسيحية بصلة.

ولقد أحسُّوا هم بهذا النقص من قديم دون أن يجرؤوا علىٰ تلافيه، ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّ مصلحي عصر النهضة في أغلبهم كانوا قساوسة ورهبانًا شجعهم التجديد العام فيما يظهر علىٰ أن يغامروا في هذا السبيل.

فإنَّ العقول في القرن السادس عشر وفي جوِّ النهضة العلمية والأدبية كانت أكثر استعدادًا لمناقشة المسائل الدينية في حرية وطلاقة.

وقد تزعم هذه الحركة الإصلاحية الراهب الألماني «مارتن لوثر» Martin Luther (1483-1546) الذي ثار ضد صكوك الغفران وبيعها، وحمل علىٰ الكنيسة وسلطانها، ونادىٰ بحرية الفرد واستقلاله وقدرته علىٰ أن يتصل بربه مباشرة دون حاجة إلىٰ وساطة راهب أو قسيس، خصوصًا والإنجيل بعد ترجمته إلىٰ اللغات الأوربية الحديثة أصبح في متناول الجميع.

ولم تلبث حركته أن امتدت إلىٰ كثير من البلدان الأوربية، والتف حوله جماعة البرتستنتيين أو المحتجين الذين انفصلوا عن الكنيسة الكاثوليكية وكوَّنوا مذهبًا جديدًا لا يزال سائدًا إلىٰ الآن في ألمانيا وسويسرا، والسويد، والنرويج، وإنجلترا، وهولنده.

وكان للإصلاح الديني آثار سياسية واجتماعية خطيرة، كما أثار طائفة من الأبحاث والمشاكل الفلسفيَّة التي لم تكن تخطر بالبال من قبل[1].

---

(١) مهما يكن من شيء، وبقطع النظر عن صوابية أفكار لوثر من عدمها؛ فعلىٰ المستوىٰ الواقعي كان إنكار شرعية المصادر القديمة، واستبدالها بمصادر أخرىٰ، كسلطة الكتاب، ومسؤولية الضمير الفردي، والتجربة الروحية؛ كل ذلك قد أدىٰ إلىٰ ريبية في كثير من النواحي الأوروبية، ونفس الأفكار اللوثرية تم استدعاؤها في التشكيك في سلطة الكتاب المقدس التي كان يدعو إليها نفسه. ولم يمض كثير من الوقت، ففي ثلاثينيات القرن السابع عشر، كانت فرنسا تشهد صعودًا كبيرًا لمختلف التيارات، المشككين Doubters، الخليعين Libertines، والريبيين Sceptics، والملحدين. كما يقول بوبكينز: «صندوق باندورا الذي فتحه لوثر في لايبزيغ Leipzig كانت أكثر عواقبه بعيدة المدىٰ، ليس فقط في اللاهوت، ولكن في جميع أنواع الفكر». Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Koninklijke Van Gorcum & Comp, Netherlands, 1960, p 3.

عوامل النهوض

- لم تتم هذه النهضات السابقة عفوًا، وإنَّما كانت نتيجة مُؤثِّرات كثيرة وظروف مختلفة نكتفي بأن نشير إلىٰ أهمها:

١- يظهر أنَّها ترجع في جزء كبير منها إلىٰ تلك الحركة العلميَّة الفلسفيَّة التي أثارها المسلمون في الغرب في أثناء القرنين الثالث عشر والرابع عشر بواسطة ما تُرجم من كتبهم إلىٰ اللَّاتينيَّة؛ فإنَّ هذه الكتب وجَّهت أنظار المسيحيين نحو الدراسات القديمة، وحبَّبتهم فيها.

وبالرغم من معارضتهم لفلاسفة الإسلام وعلمائِه: تتلمذُوا لهم في موضوعات كثيرة، وتأثَّروا بهم في نواحٍ مختلفة!

ف«روجربيكون» (Roger Bacon 1214-1294) الذي يشترك مع «فرنسيس بيكون» المشهور في جنسيته واسمه ودعوته إلىٰ التجربة والملاحظة، واعتداده بهما اعتدادًا فاق أهل زمانه، والذي صرح بأنَّ الحضارة اليونانية هي شباب العالم، واهتدىٰ إلىٰ مخترعات أعانت علىٰ تقدُّم العلم والصناعة، نهل من الموارد العربية، وأفاد من ثقافة الأندلس العلمية. وجيوم الأكامي (Guillaume d, Occam 1270-1347) الذي أطرح بعض الأفكار المدرسية، ودعا إلى شيءٍ من الإصلاح الديني قبل «لوثر» بنحو قرنين، قرأ كتب العرب، وأخذ عنهم.

وليس غريبًا أن تكون إيطاليا مسقط رأس النهضة الأوربيَّة الحديثة[١] وفيها أنشئت جامعتا «بولونيا، وبادوا»[٢] اللتان كانت تتدارس فيهما تعاليم ابن رشد إلىٰ أوائل

---

(١) يحسن أن يراجع مريد التوسع: حضارة عصر النهضة في إيطاليا (جزآن)، ياكوب بوركهارت، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، المجلس الأعلىٰ للثقافة بالقاهرة.

(٢) لقد ألغىٰ مجلس شيوخ البندقية (فينسيا) سلطة ديوان التفتيش، مما جعل المدينة التي تضم: بادوا، =

القرن السابع عشر، فدفع العرب إذن اللَّاتينيين إلىٰ الدراسة ورغَّبوهم في البحث عن الثقافات القديمة[1].

٢- انضم إلىٰ ما تقدَّم هجرة بعض علماء القسطنطينية علىٰ أثر فتح الأتراك لها سنة (١٤٥٣) إلىٰ إيطاليا، وغيرها من دول الشمال. فحبَّبوا اللَّاتينيِّين في اليونانيَّة، وساعدوهم علىٰ تعلمها، وحملوا إليهم نصوصًا ومخطوطات لم تكن معروفة من قبل، وأحدثوا في فلورنسا -بوجه خاصٍّ- حركة علميَّة عظيمة، وكانوا طلائع عصر جديد وحياة جديدة.

- **ولعلَّ أهم آثار هذه الحركة أمران**: حرية في الرأي، وحب للطبيعة؛ فإنَّ موازنة أفكار السابقين ومقابلة بعضها ببعض مكَّنت الباحثين من أن يتخلَّصوا من سلطانهم، وينقدوهم ويردُّوا عليهم متىٰ وجدوا إلىٰ ذلك سبيلًا، هذا إلىٰ أن الثقافة اليونانية في مظاهرها المختلفة الفنيَّة والعلميَّة والفلسفيَّة غرست في القلوب حُبَّ الطبيعة والتعلُّقَ بها.

٣- ليس هناك شكٌّ في أنَّ هذا الاتجاه الجديد نحو الطبيعة وأسرارها كان عاملًا قويًّا من عوامل النهضة الحديثة، وقد نمَّاه كشف «**كرستوف كولمبوس**» لأمريكا، وما

= وبولونيا، وبفارايا، وفيرارا، وبيزا، وسيينا، أشبه بجمهورية علمانية تحمي الفلاسفة والمفكرين الأحرار. حوار الشرق والغرب: الرشدية اللاتينية في إيطاليا، عصام عبد الله، دار مصر المحروسة، (١٦).

(١) يقول كونتاريني: «عندما كنت في بادوا، هذه الجامعة ذائعة الصيت في كل إيطاليا، فإن اسم وسلطان (ابن رشد) كان الأكثر تقديرًا، فالكل كان موافقًا هذا المبدع العربي، واعتبروا آراءه نوعًا من الوحي الإلهي، وكان الأكثر شهرة من الجميع، بسبب موقفه من وحدة العقول، بحيث إن من كان يفكر علىٰ العكس من ذلك؛ لم يكن جديرًا باسم المشائي أو الفيلسوف»، ابن رشد والرشدية، إيرنست رينان، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة (١٩٥٧)، (٣٥٧). والكتب الأساسية في الوقوف علىٰ شواهد سيطرة ابن رشد علىٰ الجامعات والمعاهد الإيطالية: هي مع كتاب رينان: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي -زينب محمود الخضيري- دار التنوير، و: ابن رشد: فيلسوف الشرق والغرب: في الذكرىٰ المئوية الثامنة لوفاته (جزآن) -أعده للنشر: مقداد عرفة منسية -المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- منشورات المجمع الثقافي (تونس)، ففيه بحث مهم عن ذلك، و: حوار الشرق والغرب: الرشدية اللاتينية في إيطاليا، عصام عبد الله.

توصَّل إليه العلماء والصُّناع من مخترعات حديثة، كالمجهر، والبارود، والبوصلة البحرية، وفنّ الطباعة فإنَّ هذه المخترعات زادت الناس يقينًا بأنَّ الطبيعة مملوءة بالآيات والمعجزات، وكلٌّ واجبنا أن ندرسها ونبحث عن دخائلها.

ولا يخفىٰ أنَّها من جهة أخرىٰ كانت بذاتها أداة صالحة من أدوات النهوض الغربي الحديث، وللطباعة خاصَّة أثرٌ عظيم في نشر الثقافة والعلم في أنحاء أوربا المختلفة.

٤- لقد أشرنا من قبل إلىٰ ما كان لرجال الدين من سلطان علىٰ الدراسة والأبحاث العقليّة، فلكي يتحرر العلم تمامًا كان لا بُدَّ له أن يخرج من الأديرة والكنائس؛ فأُنشِئ في القرن الخامس عشر أكاديمية في «فلورنسا»، وأخرىٰ في «البندقية»؛ لتدرس فيهما العلوم طليقة بعيدة عن نفوذ القساوسة وسلطانهم، وفي القرن التالي أسَّس «فرانسو الأوّل»: «الكوليج دي فرانس» في باريس؛ لتساعد علىٰ نهضة العلوم الإنسانية وتنميتها، وقد أدَّت هذه المُؤسَّسات أمانتها، وساهمت في النهضة الأوربية الحديثة بقسط كبير.

- وفي اختصار: «لم تبدأ النهضة الفكريَّة في أوربا إلَّا بعد أن انتقل العلم من الأديرة إلىٰ الجامعات، وأن حطمت العلوم الإسلاميَّة والأفكار اليونانيَّة والاستقلال الصناعي سلطانَ الكنيسة»[1].

---

(١) شهدت القرون الثلاثة التي تشكل عصر النهضة تغيرات جوهرية في الحياة الأوروبية، ما بين (١٣٠٠-١٦٠٠)، ما بين دانتي (١٢٥٦-١٣٢١) في إيطاليا إلىٰ شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦) في إنجلترا، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١- تبلور اللغات والآداب القومية الحديثة في أوروبا.

٢- تبلور حركات الاستقلال القومي والوحدة القومية فيها.

٣- تبلور الكنائس القومية وانسلاخها من الكنيسة الدامعة، وتقلص سلطة الخلافة الرسولية المعروفة بالبابوية، وما تبع ذلك من سيادة الدولة علىٰ الدين بدلًا من سيادة الدين علىٰ الدولة.

٤- تبلور فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق الإلهي، وما ترتب علىٰ ذلك من حلول القانون الوضعي وحقوق الإنسان محل القانون السماوي.

٥- انهيار النظام الإقطاعي نتيجة لحركات الوحدة القومية، وظهور الملكية المطلقة، ثم الملكية المقيدة، ثم الديمقراطيات الحديثة.

٦- حركات الإصلاح الديني بإعادة فتح باب الاجتهاد علىٰ أساس إجلال العقل محل النقل، وعدم قصر المعرفة الدينية علىٰ الكهنة. =

. . . .

= ٧- الإيمان بأن للإنسان قيمة في ذاته، وأنه سيد مصيره، وأن لحياته وعلومه وفنونه وآدابه وفلسفاته ومساعيه قيمة في ذاتها، لا تغني عنها العلوم الدينية، ولا نسك الرهبان، ولا اعتبار الحياة الدنيا مجرد معبر إلىٰ الآخرة، واضمحلال الأديرة وتحولها إلىٰ جامعات.

٨- إحياء التراث الوثني السابق علىٰ المسيحية (اليوناني والروماني) بوصفه جزءًا لا يتجزأ من تراث الإنسانية، وازدهار الإبداع الأدبي والفكري.

٩- حلول الطباعة محل النسخ اليدوي منذ اخترع جوتنبرج (١٣٩٤-١٤٦٩) المطبعة، وطبع أول كتاب في تاريخ النشر، وهو الكتاب المقدس في (١٤٥٠) بعد أن نقل الأوروبيون عن الصينيين صناعة الورق.

١٠- اكتشاف أمريكا في (١٤٩٢) وغيرها من بقاع العالم المجهولة، وبداية عصر الاستعمار الاستيطاني. ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، لويس عوض، (٢٢٨-٢٢٩).

الاتجاهات الفلسفية المختلفة

لا نستطيع أن نقول: إنَّ هذا العصر الذي نتحدث عنه يشتمل علىٰ نهضة فلسفية حقيقية شبيهة بتلك النهضات العلميَّة والفنيَّة والأدبيَّة التي أشرنا إليها من قبل!

فإنَّ الفلسفة المدرسية امتدت إلىٰ أوائل القرن السابع عشر والمشتغلون بالفلسفة في أغلبهم مُقلِّدون يردِّدون الدراسات القديمة ويتعصَّبون لها، وكأنَّ الفلسفة كانت في حاجة إلىٰ زمن أطول تنضج فيه الأبحاث العلمية الجديدة.

بيد أنَّا نلاحظ لدىٰ فلاسفة عصر النهضة ظاهرتين هامتين:

أولاهما: روح نقد شبيهة بتلك الروح التي لاحظناها عند العلماء والأدباء.

وثانيتهما: بعث للمدارس اليونانية القديمة، وتعصب لها، ومعارضة بعضها ببعض. فنرىٰ بين الباحثين أفلاطونيين وأرسطيين ورِواقيين وشكَّاكًا يُحاكون المدارس القديمة ويدافعون عنها.

ولعلَّ أوضح شيء في تاريخ الفلسفة في هذا العصر: هو تلك الحزبية المدرسية التي بلغت حدَّها، فمُؤيِّدو الأفلاطونية يجمعون مخلفاتها ويشرحون نظرياتها، ويردُّون علىٰ خصومها، وهكذا يفعل أنصار المدارس الأخرىٰ.

وفي أخريات عصر النهضة فقط نلمح نزعة جديدة نحو الجمع والتوفيق بين الآراء المختلفة رُبَّما كانت رد فعل لهذا النزاع الحزبي، وأكبر ممثل لها: «جيوردانو برونو» (Girordano Bruno 1550-1600) الذي حبَّذ الأخذ عن أبيقورس وأفلاطون وسقراط وانجزاجوراس وهيراقليطس، ولم يرَ عدوًّا له إلَّا أرسطوطاليس الطامح الذي أراد أن ينتقص نظريات الفلاسفة الآخرين ومناهجهم.

وسنلم إلمامًا سريعًا بالاتجاهات الفلسفية الرئيسة في هذا العصر.

(١) الشعبة الأفلاطونيَّة

نحن نعلم أنَّ الفلسفة الأفلاطونية عرفت كيف تتآخىٰ مع التعاليم المسيحية منذ القرون الأولىٰ للميلاد، ولكنَّها تُنوسيت زمنًا طويلًا بسبب نفوذ أرسطوطاليس الزائد، وقِلة المصادر عنها، فشاء رجال عصر النهضة أن يعودوا إليها مرة أخرىٰ؛ لأنَّها بدت لهم، كما بدت لآباء الكنيسة الأول أقرب إلىٰ الدين وألصق بتعاليم المسيح.

وقد نقل علماء القسطنطينية معهم طائفة من مُؤلفات أفلاطون كانت دعامة الحركة الجديدة، فأسس **«كوزيمو المدتشي»** (Cosimo di Medici 1389-1464) في فلورنسا الأكاديمية الأفلاطونية سنة (١٤٦٠)، وقام رئيسها الأول **«مارسل فيسان»** (Marsile Ficin 1433-1499) بنشر مُؤلَّفات أفلاطون وأفلوطين مُعلِّقا عليها، ومُترجمًا إيَّاها إلىٰ اللَّاتينيَّة، وقدَّم بهذا لرجال عصر النهضة أكبر مصدر في الفلسفة الأفلاطونية.

وانتشرت هذه الفلسفة في أنحاء أوربا الأخرىٰ، فرأينا في ألمانيا **«الكردينال نيكولا الكوسي»** (Nicolas de Cuss 1401-1464) يرفض أغلب المبادئ التي قامت عليها طبيعة أرسطوطاليس، ويُعلن قبل كوبرنيكوس وديكارت أنَّ الأرض متحركة، وليست مركز العالم، وأنَّ الرياضيات هي المثل الأعلىٰ للعلم[١].

---

(١) تأثر كوسا بالتصوف الألماني في العصر الوسيط، فهو يصدر عن مزيج عجيب بين الأوكامية التي أخذ مأثورها عن معلميه في هايدلبرغ، ومن الأفلاطونية المحدثة التي تضلع فيها لا عن طريق دونيسيوس الأريوباجي فحسب، بل كذلك عن طريق مؤلفات ابروقولس الكبرىٰ: (مبادئ الإلهيات)، (شرح بارمنيدس)، (الإلهيات الأفلاطونية)، التي قرأها كسائر المتصوفين الألمان في القرن السابق، بترجمة غليوم الموربكي. راجع: تاريخ الفلسفة (عصر النهضة والوسيط)، ابرهييه، (٢٧٤). وباتت الأفلاطونية تمثل له الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقيا من الدمار التي انتهت إليه علىٰ أيدي الاسميين، وقد اتهم بوحدة الوجود، لإطلاقاته في كتابه المركزي (الجهل الحكيم): «إن الله هو الأشياء طُرًّا»، «الله هو الماهية المطلقة للعالم، والكون هو ماهيته المنقبضة» في مزاوجة لما كان يسميه الأفلوطيون =

وعارض «راموس» (Ramus 1515-1572) في فرنسا منطق أرسطوطاليس؛ ليُحلَّ محلَّه منطقًا آخر أبسط وأوضح منه قد استمد معظم عناصره من أفلاطون وشيشرون، وتقدَّم برسالة للحصول علىٰ لقب الأستاذية عنوانها: «كل ما قال أرسطوطاليس وَهْمٌ».

ويظهر أنَّ معارضته صادفت نجاحًا إلىٰ حدٍّ أنَّ المشائين رفعوا أمره إلىٰ البرلمان، فحرَّم عليه فرانسو الأول التدريس ونشر مؤلفاته؛ لأنَّه ينقد أرسطوطاليس، ويرفض أشياء ثبت صلاحها وصحتها.

ولكنَّ هنري الثاني ردَّ إليه حريته، فعاد يُذيع أفكاره في فرنسا وألمانيا إلىٰ أن ضاق به أحد المشائين الغلاة ذرعًا وقتله ليلًا[1].

ودون أن نتعرض لتفاصيل النظريات التي اعتنقها هؤلاء الأفلاطونيون، يكفينا أن نلاحظ أنَّ أفلاطونيتهم لم تكن خالصة، وإنَّما كانت مشوبة بعناصر أفلوطينية وفيثاغورية ورِواقية أحيانًا، لم يتنبه معتنقوها إلىٰ أصولها، وكان همُّهم الأعظم أن ينموا الجانب الشعري والديني في مؤلفات أفلاطون، فاتخذ الأدباء من الحب الأفلاطوني موضوعًا شيِّقًا جذَّابًا وصبغوه بصبغة صوفية، وعدُّو هذا الحب مبدأ الحياة السعيدة والدافع إليها.

وحاول الفلاسفة التوفيق بين التعاليم المسيحية والفلسفة الأفلاطونية وفي تغيير بسيط يُمكن أن تصبح آراء أفلاطون دينية، والأفلاطونيون مسيحيين؛ فإنَّ شيخ الأكاديمية يُثبت خلود الروح الذي يُنكره المشاؤون، ويصرح بخلق العالم الذي قررته الكتب المقدسة.

= بحالة الاتحاد، يسميه نيكولا الكوزي بالانطواء، وما كانوا يسمونه حالة تشتت يسميه هو انبساطًا، تاريخ الفلسفة في عصر النهضة والوسيط، ابرهييه، (٢٧٦-٢٧٧).

(١) فقد كان يرىٰ أن المنطق الصحيح هو المنطق الطبيعي، أي: المنطق الذي يصوغ قوانين تفكير الإنسان التلقائي والطبيعي كما يتم التعبير عنه بالكلام الصحيح، وبذلك يرتبط بعلم البلاغة ارتباطًا وثيقًا. وقدم نسقًا منطقيًا مختلفًا، ورغم ذلك؛ فالملاحظ أنه لم يصنع الكثير. راجع: تاريخ الفلسفة (من أوكام إلىٰ سوريز): المجلد الثالث، كوبلستون، ترجمة: إمام عبد الفتاح، ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، (٣٠٤). وللمزيد حول نظام منطق راموس، راجع: المنطق وتاريخه: من أرسطو حتىٰ راسل، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (٢٣٢-٢٣٥).

واعتمادًا علىٰ نظرية الصدور الأفلوطينية استطاع بعض هؤلاء الموفقين أن يفسر مشكلة الخلق تفسيرًا معنويًّا علىٰ نحو ما صنع فلاسفة الإسلام من قبل[1].

ولم يقف بهم الأمر عند هذا، بل جاوزوه إلىٰ ما هو أبعد منه، وظنُّوا أن تعاليم أفلاطون تُمثِّل ذلك الدين العام الذي اشتركت فيه الإنسانية جمعاء، ففيها قدر من المسيحية واليهودية وغيرها، وقريبة من كلٍّ واحدة من هذه الديانات قربها من الأخرىٰ.

وهم بهذا يرمون إلىٰ وحدة دينية لا ترضي الكاثوليك ولا البروتستنت! ويظهر أنَّ فكرة الوحدة تغلبت علىٰ هؤلاء الأفلاطونيين في كلِّ شيء، فإلىٰ جانب هذه الوحدة الدينية نجد وحدة أخرىٰ ميتافزيقيَّة كانت أساس الأبحاث الطبيعيَّة المختلفة، فكانوا يعتقدون أنَّ العالم كلَّه وحدةٌ إلهية أو كائنٌ حي، الله مبدؤه ومنتهاه.

وعلىٰ الجملة: لئن كانت الفلسفة الأفلاطونية في هذا العصر عارضت حركة الإصلاح الديني من بعض نواحيها؛ فإنَّها أفسحت السبيل للنهضة العلمية وسايرتها.

(١) غدت مسيحية أفلاطون قضية مأثورة لدىٰ الإنسيين. فقد أبدىٰ أراسموس في (مديح الجنون) (١٥١١) عن عظيم غبطته لما لاحظه من توافق بين مذاهب الأفلاطونيين والمسيحيين حول النفس البشرية المغلولة إلىٰ الجسد والمحال بينها بالمادة وبين تأمل الحقيقة، وكتب آموري بوشار رسالة (في سمو النفس وخلودها) نحو (١٥٣٠) مقتبسة لا من محاورة تيماوس لأفلاطون فحسب، بل من عدد من الفلاسفة اليونان واللاتين الفيثاغوريين والأفلاطونيين علىٰ حد سواء، أخذها مباشرة من (الإلهيات الأفلاطونية) لفيشينو، وتمثل (رسالة أسرار الأبدية) لفيفر دي لابودري -وهي قصيدة في ثمانية أناشيد- نحو (١٥٧٠) نموذجا للدفاع عن المسيحية ضد -(الفساق والزنادقة) بالارتباط مع الأفلاطونية، فالنفس الخالدة في محاورة (فيدروس)، والنفس المفارقة للجسم وأفكارها الفطرية في محاورة (فيدون)، والبرهان علىٰ وجود الله هو بكون النفس تبلغ الأبدية. تاريخ الفلسفة في عصر النهضة والوسيط، ابرهييه، (٢٨١).

(٢) المشَّاؤون والبادويون

إلىٰ أوائل القرن الثاني عشر: لم يكن المسيحيون يعرفون مِن أرسطوطاليس إلَّا بعض مؤلفاته المنطقية، وما إن اتَّصلوا بالمسلمين؛ حتىٰ لفتوا أنظارهم إلىٰ أجزاء فلسفته الأخرىٰ، وحبَّبوهم في قراءته ودراسته!

فقاموا في النصف الثاني من هذا القرن بترجمة كتبه في الطبيعة وعلم النفس والأخلاق، وما وراء الطبيعة إلىٰ اللَّاتينية عن مصادر عربية أو يونانية، كما ترجموا أبحاثًا لبعض مَن علَّقوا عليه من العرب، أمثال: الكندي، والفارابي وابن سينا، وابن رشد.

وفي منتصف القرن الثالث عشر اكتمل في باريس كلُّ شروح ابن رشد علىٰ مؤلفات أرسطوطاليس مترجمة إلىٰ اللَّاتينية، اللَّهُمَّ إلَّا ما اتصل منها بالمنطق، وبجانب هذه الثروة العظيمة لا نجد لدىٰ هؤلاء اللَّاتينيِّين شيئًا يُذكر عن الفلاسفة اليونانيين الآخرين، فأفلاطون -مثلًا- ما كان يُعرف من آثاره إلَّا «فيدون، ومينون».

وبذلك استطاع أرسطوطاليس في انفراده هذا أن يبسط نفوذه علىٰ الثقافة اللَّاتينية ويحرز منزلة عُظمىٰ، وأضحت الفلسفة المدرسية أرسطية فقط تقريبًا منذ القرن الثالث عشر. غير أنَّ في آراء أرسطوطاليس ما لا يتفق والتعاليم الدينية! فهو يُنكر خلق العالم، وخلود الروح، ولا يتحدَّث عن البارئ وصفاته حديثًا يطمئنُّ إليه المسيحيون؛ لذلك رأينا فريقًا منهم يحاول التوفيق بينه وبين الدين علىٰ نحو ما صنع المسلمون، وفريقًا آخر يُعارضه معارضة شديدة. وعلىٰ رأس المُوفِّقين يجب أن نذكر «**ألبيرتوس الكبير**» و«**القديس توماس الأكويني**» اللذين أشرنا إليهما من قبل.

أمَّا المعارضون فهم في أغلبهم من رجال الدِّين الَّذين لم يقبلوا في أوائل القرن الثالث عشر من أرسطوطاليس إلَّا أبحاثه المنطقيَّة والأخلاقيَّة وحرَّموا قراءة كتبه الطبيعيَّة والميتافيزيقيَّة.

ولكنَّا لا نلبث أن نرىٰ في منتصف هذا القرن أنَّ دائرة المعارف الأرسطية كلها أضحت جزءًا من برنامج كلية الآداب (La Faculte des Arts) في باريس.

وفىٰ هذه الكلية درست آراء أرسطوطاليس علىٰ أنَّها ثمرة من ثمار العقل الإنساني بصرف النظر عن اتفاقها مع الدين أو اختلافها معه، فهي وحي الطبيعة الذي اهتدينا إليه بمعزل عن وحي السماء.

وكان لابن رشد أثر كبير في هذه الدراسة، ويُعزىٰ إليه مذهبٌ خاصٌ في تأويل الفلسفة الأرسطية وتحليلها قُدِّر له أن يعمر في جامعات أوربا إلىٰ القرن السابع عشر، وأهم عناصره القول بقِدم العالم، وفناء النفس بفناء الجسم، وتعاقب الحوادث تعقبًا طبيعيًا ضروريًّا لا يدع لعناية الله وحكمته محلًّا فسيحًا، واتحاد البشر في عقل واحد باقٍ أزليٍّ، لأمور تبدو لأول وهلة متناقضة مع الدين تناقضًا صريحًا، ومع هذا؛ فإنَّا رأينا بين المسيحيين مَن أيَّدها وانتصر لها، إلَّا أنَّهم أثاروا دائمًا سخط الكنيسة ورجال الدين، فأحرقوا وأعدم منهم كثيرون.

ولما ضاقت بهم باريس؛ رحلوا إلىٰ بادوا واستمرُّوا طوال القرنين الخامس عشر والسادس عشر يردِّدون آراءهم ونظرياتهم، بالرغم ممَّا فيها من جرأة ومخالفة!

ولعلَّ ذلك راجع إلىٰ أنَّ مجلس الشيوخ في البندقية وفَّر عليهم حرية وطمأنينة لم يحظوا بها في أي وسط أوروبي آخر، فلا الجزويت ولا محاكم التفتيش وجدت سبيلًا إلىٰ مناقشتهم ومعاقبتهم.

وهؤلاء البادويون هم أكبر ممثلي الفلسفة الأرسطية في عصر النهضة، وقد كانوا في أغلبهم إلىٰ جانب فلسفتهم أطباء وفلكيين، ولكنَّهم في تعصبهم لطبيعة أرسطوطاليس لم يفسحوا صدورهم كثيرًا للنظريَّات الفلكيَّة الجديدة، ومن أشهرهم: «بومبنتزي» (Pomponazzi 1462-1525) الذي كان يقرر اعتمادًا علىٰ أرسطوطاليس أن ليس ثمة دليل عقلي لإثبات خلود النفس[1]، وأنَّ المعجزات

---

(١) الكتاب الأساسي لبومبوناتزي في ذلك هو (عن خلود النفس) (١٥١٦)، الذي اتخذ فيه موقفًا حاسمًا من الفكرة الأرسطية عن النفس من حيث إنها صورة الجسم أو كماله، والذي استخدمه ضد الرشديين، وبخاصة أتباع توما الأكويني، وطالبهم أن يبينوا أن النفس البشرية يمكن أن تنفصل عن الجسم بصورة طبيعية، وتكون خالدة. يرىٰ بومبوناتزي أن النفس تعتمد علىٰ الجسد ولا يمكن أن تنفصل عنه، بانيا =

أمور استثنائية لا تتفق والسير المألوف للظواهر الطبيعيَّة[1].

وهم في جملتهم: فريق جدلٍ وخصومةٍ أكثر منهم أنصار تجديد وابتكار.

ولسنا في حاجة لأنْ نلاحظ أنَّ الفلسفة الأرسطية التي اعتنقوها كانت مشوبة بعناصر أفلوطينية سرت إليهم من العرب، أو من بعض المصادر اللاتينية، كما امتزجت بشيء من الرواقية.

فلم تسلم الفلسفة الأفلاطونية، ولا الأرسطية في عصر النهضة من امتزاجها بأجزاء من الفلسفة الرواقية.

= ذلك علىٰ تجارب واقعية، متبعًا في ذلك منهج أرسطو. ومن ثم فكل معرفة تنشأ في الإدراك الحسي، والتفكير الإنساني يحتاج إلىٰ صورة حسية. وحتىٰ الوظائف العليا للنفس الإنسانية لا دليل تجريبيًا علىٰ أنه يمكن ممارستها بصورة منفصلة عن الجسم. وطالب بومبوناتزي معارضيه بتحقيق شرطين قبل أن يسلم بخلود النفس من حيث إنه مبرهن عليه عقليًا: الأول: بيان أن العقل من حيث هو كذلك، يعني في طبيعته؛ يجاوز المادة، والثاني: بيان أنه مستقل عن الجسم في اكتسابه مواد المعرفة. قبل بومبوناتزي الشرط الأول، ولكنه نظر إلىٰ الثاني علىٰ أنه يناقض الوقائع لتجريبية، ومن ثم فإنه لا يمكن البرهنة علىٰ خلود النفس الطبيعي عن طريق العقل الخالص. راجع: تاريخ الفلسفة (من أوكام إلىٰ سوريز): المجلد الثالث، كوبلستون، ترجمة: إمام عبد الفتاح، ومحمود سيد أحمد، (٣٠٧-٣١٠). يبقىٰ أن نشير إلىٰ أن بومبوناتزي، وخلافًا للشائع؛ لم يكن رشديًا بل كان سكندريًا -يقرأ أرسطو بعين الإسكندر الأفروديسي الأفلوطينية-، ولذلك شن هجومًا لاذعًا علىٰ الرشدية، مستهدفًا تخليص أرسطو من العناصر اللاأرسطية، وكتابه في الخلود تعرض لنقد كبير من الرشديين، وعلىٰ رأسهم نيفو -من أشهر الرشديين في عصره-، الذي كتب في الرد عليه كتابًا خاصًا (في الخلود) (١٥١٨).

(١) وحاول أن يقدم لها تفسيرًا طبيعيًا فلكيًا في كتابه (عن علل الظواهر الطبيعية ومعلولاتها)، أو (في التعازيم).

(٣) النزعة الرواقية

الواقع أنَّ القرون الوسطىٰ المسيحية لم تخلُ يومًا من أفكار رِواقية كانت منتشرة في الجو، وحائمة حول التعاليم الدينيَّة. غير أنَّ عصر النهضة نمَّىٰ هذه الأفكار وبالغ فيها، وفي إحياء الثقافة اليونانية ما زاد الناس عناية بها، وبعث الفلسفة الرواقية من مرقدها.

وما كان لرجال قرؤوا «شيشرون، وسنكا، وفلوطرخس» أن يغفلوا هذه الفلسفة أو يجهلوا أخبارها، فرأينا في هذا الدور رِواقيَّة جديدة تحاول أن تحلَّ مشكلة العناية والقضاء والقدر حلًّا فلسفيًّا يُلائم أصول الدين، وأن تربط نظرياتها الأخلاقية بالتعاليم المسيحية.

ولقد كانت الأخلاق الرواقيَّة خاصة من قديم ذات صدىً قوي بين المسيحيين، وإن لم تمتزج بأخلاقهم الدينية، فأراد رجال عصر النهضة أن يخطوا خطوة إلىٰ الأمام، وأن يكوِّنوا أخلاقًا هي مزيج من الدين والفلسفة وإن لم يقرهم علىٰ ذلك بعضُ أنصار الإصلاح الديني، وليس ثمة فلسفة أخلاقية قديمة تقرب من المسيحية قرب الفلسفة الرواقيَّة؛ لذلك اتجهوا نحو: «شيشرون، وماركوس أوريليوس، وسنكا، وإبيكتيتوس»، ونشروا أبحاثهم الأخلاقية، وترجموها إلىٰ اللغات الأوربية الحديثة، وأقبل الناس علىٰ قراءتها والإفادة منها، وكان من آثارها ما نراه في القرن السادس عشر من دعوة إلىٰ العدالة، وخدمة الوطن، ومعالجة المرضىٰ، ومساعدة الضعفاء.

وقد نجحت في تربية النفوس تربية صالحة، وتكوين إرادة مستقلة يمكنها أن تنظم الأحكام الفردية وتشرف عليها، وحملت الأخلاقيين علىٰ أن يدرسوا الإنسان كما هو في ميوله وغرائزه الفطرية قبل أن يبحثوا عن مثله العُليا، وما يجب أن يكون عليه.

فكان منهم واقعيُّون انتهوا إلىٰ أفكار قريبة من تلك التي سيشيد بذكرها واقعيو القرن التاسع عشر[١].

ولم تقف هذه النزعة الواقعية عند الأخلاق، بل تعدّتها إلىٰ السياسة فرأينا سياسيين، في مقدمتهم: «نيكولا ما كيفيلي» (Nicolas Machiavelli 1469-1527)[٢]، ينكرون حقوق الأمراء المقدسة، ويحلِّلون النظم والتقاليد الاجتماعية المختلفة في ضوء الميول والشهوات النفسية.

فللرواقية إذن أثرٌ عملي، وآخر نظري، فهذَّبت السلوك الفردي وسنَّت للأخلاقيين سُنَّة جديدة في دراسة الإنسان.

---

(١) من أهم الأسماء الرواقية في تلك المرحلة: جوستيوس ليبسيوس (١٥٤٧-١٦٠٦)، صاحب (كتاب موجز في الفلسفة الاجتماعية)، و(الفيزياء الرواقية).

(٢) أشهر المؤلفات السياسية لمكيافيلي: (الأمير)، و(المطارحات)، و(أحاديث عن كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأول)، وقد أتم الأول والثالث (١٥١٣)، وفي كليهما يتناول نفس الموضوعات: أسباب قيام الدول، وانحلالها، والوسائل التي يستطيع بها الساسة جعلها دائمة. ويلاحظ كثير من النقاد أن هناك اختلافًا بين الكتابين -الأمير والأحاديث - قد يصل إلىٰ حد التناقض، ولكن معرفة ظروف كتابة الكتابين تساعد علىٰ تفهم ذلك، فكتاب الأمير الذي يميل فيه ميكيافيلي إلىٰ الحكم المطلق، وأن دوام الحكم يعتمد علىٰ القوة والحيلة؛ كان بسبب اعتقاد ميكافيلي أن الحكم الشعبي من النوع الممثل في الجمهورية الرومانية لا يمكن تحقيقه عمليًّا في إيطاليا. لقد تكلم ميكافيلي في الأمير أن المشكلة في إيطاليا كيفية إقامة دولة في مجتمع فاسد «في الحقيقة من العبث أن تسعىٰ وراء شيء طيب من البلاد التي نراها في أيامنا بمثل هذا الفساد، كما هي الحال بالنسبة إلىٰ إيطاليا قبل سواها». فالطبيعة الإنسانية الموجهة للسلوك هي الأنانية. ومن ثم ينبغي أن ينشأ نموذج مزدوج للأخلاق في الدولة، واحد للحاكم، وآخر للمواطن، فالحاكم باعتباره خالق الدولة، ليس خارج القانون فحسب، ولكنه خارج الأخلاق أيضًا إذا كان القانون يسنّها، ليس من مستوىٰ يحكم به علىٰ أفعاله فيما عدا نجاح وسائله السياسية لتوسيع نطاق قوة دولته وإدامتها، بخلاف المواطن الذي ينبغي أن يلتزم بالقانون التزامًا صارمًا لدفع عدوانيته وأنانيته التي يمكن أن تودي بالدولة. هذه هي (المكيافيلية) سيئة السمعة. آخرون يجادلون بشأن كتاب الأمير أن الأراء المنتقاة فيه كانت رغبة في الحصول علىٰ عمل في خدمة آل ميدتشي. آخرون يحادلون بأن الأمير كتب بطريقة ساخرة غير مقصودة، وغيرهم يشدد علىٰ الطابع البرجماتي الضروري وليس الجوهري لميكافيلي، كما أشرنا من قبل. وليس المقصود تقرير شيء هنا إلا أن ميكيافيلي يحتاج قراءات كثيرة وعميقة غير اختزالية، لسياقات الأمير، ولكتبه الأخرىٰ غير الأمير، وعلىٰ رأسها: «المطارحات»، و«الأحاديث»، واللذان قدم فيهما رؤية أكثر أخلاقية بكثير من الأمير، ولاسيما في توصيفه لنموذج الجمهورية. راجع: تطور الفكر السياسي (الكتاب الثالث)، جورج سباين، ترجمة: العروسي، (٤٧٤-٤٨٨).

(٤) الشَّكاك وأثرهم

لعلَّ من أهم مظاهر النهضات العلمية والأدبية: روح النقد التي تصاحبها، والنقد خطوة أولىٰ نحو الشَّك.

هذا إلىٰ أنَّ تضارب النظريات وتعارض الأفكار ما يبعث علىٰ الرِّيبة في أمرها، والشَّكِّ في صحتها، وقديمًا أعلن السفسطائيون حيرتهم من تناقض المدارس السابقة، وجاهروا بإنكارهم لِمَا ذهبت إليه من آراء علمية، فليس غريبًا إذن أن تنساب في القرن السادس عشر موجة من الشَّكِّ تهدم الأصول الثابتة، وترفض المبادئ المقررة.

فإنَّ الطب الجديد يحارب الطب القديم، والنظريات الفلكية الحديثة تنقض ما قال به فلكيو اليونان، والأبحاث الطبيعيَّة الأخيرة تتعارض مع طبيعة أرسطوطاليس، وكشف العالم الجديد أثبت لسكان العالم القديم خطأهم فيما كانوا يزعمون من أن لا دنيا وراءهم وأن لا عالم سواهم، فبأي الطرفين نأخذ؟! وعلىٰ أي الرأيين نعتمد؟! ومَن يدرينا أنَّه لن يجدَّ جديدٌ غدًا يقضي علىٰ كل ما نُسَلِّمُ به اليوم؟!

ومن غريبِ أمرِ الشَّكِّ في هذا العصر: أنَّه اتجه نحو العلم والفلسفة وقلَّ أن يصوب سهامه إلىٰ الدين، و«رابليه» (Rabelais 1483-1553)، وإن كان يتهكَّم أحيانًا من أصحاب المعجزات، فإنَّ نقده المُرَّ وسخريته اللَّاذعة إنَّما تنصبُّ علىٰ رجال الجامعات.

ويظهر أنَّ ذلك راجعٌ إلىٰ ما كان للدين من حرمة ومنزلة في النفوس تحُول دون نقده أو الشَّكِّ في تعاليمه[1].

---

(١) هناك عدم دقة في تلك الملاحظة. فقد حملت كتابات رابليه السخرية من الكهنة والكنيسة، فقد ألف كتبًا عن عملاقين اخترعهما، أب وابن، غارغنتوا وبنتاغرول، ومنحهما حياة مليئة بالإفراط في شرب الخمر، إلىٰ جانب المغامرات الجنسية الفظة والقذارة، وكانت تلك الكتب تعج بالسخرية من الكهنة والكتاب المقدس وتراتبية الكنيسة والشعائر. وبناء علىٰ ذلك رمي رابليه بالإلحاد، وكفر مرارًا، في =

وفوق هذا فإنَّ التغير الجديد إنَّما طرأ علىٰ العلم والفلسفة، فأصبح الناس في حيرة من أمرهما، أيسلِّمون بالقديم المألوف، أم يأخذون بالجديد الطريف؟!

ومن أكبر شكَّاكي عصر النهضة «مونتنىٰ» (Montaigne 1533-1592) الذي ردَّد في أسلوب عذبٍ، وروح خفيفةٍ أدلةَ «بيرون» واعتراضاته.

فالحواس في رأيه تُخطئ فيما تنقله إلينا من المعلومات، ولا تستطيع أن تنفذ إلىٰ دخائل الكون، وليس العقل البشري بأحسن حالًا منها، فهو ضعيف مقلد يتأثَّر بما يُلقىٰ إليه، وما يحيط به، وإذا كانت الحواسُّ عُرضةً للخطأ، والعقلُ قد يُخدع؛ فلا محيصَ من الشَّكِّ والارتياب!

ويضيف إلىٰ هذا أنَّ العلوم نفسَها في تغيُّر مستمر، فالطبُّ، والفلك والرياضيات، والفلسفة في حركة دائمة، فهل سينتهي بها هذا التغيُّر إلىٰ صورة ثابتة نهائيَّة؟

ليس ثمة دليل علىٰ ذلك!

ومَن يدرينا أنَّا لن نصل بعد ألف سنة أخرىٰ مثلًا إلىٰ رأي جديد في الفلك يُخالف رأي بطليموس، وكوبرنيكوس؟!

ويُخيَّل إلينا: أنَّ النهضة الحالية ليست ظاهرة عَرَضية، وإنَّما هي من طبائع الإنسان، فإنَّ العالم في تغيُّر مستمرٍ، ولا يُوجد فيه شيء ثابت مُطلقًا[١].

غير أنَّه علىٰ الرُّغم من شَكِّ مونتنىٰ في قيمة العلم النظرية؛ فإنَّه يعترف بما له من أثرٍ عملي في معونة الإنسان، وتذليل صعوبات الكون.

ولا يستطيع أحدٌ أن يُنكر أنَّ الشَّكَّ ضربٌ من النشاط الفكري، ورغبة في البحث والاستزادة، هذا إلىٰ أنَّه ثمرة من ثمار الحرية، واستقلال الرأي، ولكن خطره يبدو حين يُصبح هدَّامًا يرفض كلَّ حقيقة، ولا يبقىٰ علىٰ مبدأ، ولا نظنُّ أنَّ مونتنىٰ غَلَا فيه

= حياته وبعد موته، وقضية كفره من عدمها مسألة جدلية بين مؤرخي ونقاد تلك المرحلة وما بعدها حتىٰ الآن. راجع: تاريخ الشك، جينيفر مايكل هيكت، ترجمة: عماد شيحة، المركز القومي للترجمة، (٤٧٤) وما بعدها.

(١) اعتمد مونتني كثيرًا علىٰ تراث الشكاك الأوائل، بخاصة الأبيقوري لوكريشيوس، وشيشرون، وسكستوس، ولوقيانوس. يستعين مثلًا بشاهد شعري للوكريشيوس: «الاكتشاف الأخير/ يتلف ما هو سابق ويفسده في عقلنا»، راجع: تاريخ الشك، جينيفر مايكل هيكت، ترجمة: عماد شيحة، (٥٠٩).

هذا الغلو، وبالغ فيه هذه المبالغة وكلُّ ما يلاحظ عليه أنَّه أحسَّ بحيرة بين القديم والجديد؛ فعبَّر عنها علىٰ صورة من صور النقد والشَّكِّ.

ليس في الاتجاهات الفلسفيَّة السابقة ما يُؤذن بعبقريَّة كاملة، ولا بحركة تجديد نشيطة، إلَّا أنَّها تحتوي علىٰ أفكار عرف رجال القرن السابع عشر كيف يستغلونها ويُوضحونها.

فاعتراضات «راموس» دفعت «بِيكُون» إلىٰ أن يُصلح المنطق ويضع فيه «أرجانونًا» جديدًا يحل محل «أرجانون» أرسطوطاليس القديم.

واتخذ «ديكارت» من شَكِّ «مونتنيٰ» نقطة بدء لفلسفة جديدة، وكان في تعارض المشائين فيما بينهم، أو تعارضهم مع الأفلاطونيين ورجال الدين ما قضىٰ علىٰ سلطان أرسطوطاليس، وخلص الأفكار من ربقة التقليد.

ومع هذا؛ فالفلسفة الحديثة مدينةٌ أوَّلًا وبالذات للنهضة العلميَّة التي سبقتها، ولولَا أبحاثُ «ليونارد دافنشي، وكوبرنيكوس، وجاليليو» ما سار «بيكون، وديكارت» في تلك السبيل التي سلكاها.

الفصلُ الثاني

بِيكُون والمنهجُ التجريبيُّ[1]

(Françis Bacon)

١٥٦١-١٦٢٦م

(١) كانت لحظة التأسيس أو مأزق التأسيس للفلسفة الحديثة هي لحظة سؤال المنهج ويكفي للتدليل علىٰ ذلك النظر إلىٰ عناوين المؤلفات/ المشاريع الفلسفية التي ظهرت في هذه اللحظة التاريخية المفصلية في تطور الفكر الغربي.
فقد أصدر (فرنسيس بيكون) كتابه «الأورغانون الجديد»، ولفظ الأورغانون يقصد به الآلة المنهجية، ولفظ الجديد في العنوان إشارة إلىٰ البحث عن منهج جديد بديل للمنطق الأرسطي الذي ساد القرون الوسطىٰ، واستمر إلىٰ حدود القرن السابع عشر دون تعديل أو تغيير منهجي فعلي، ويتحدث الطيب بوعزة عن هذه اللحظة الحديثة: لقد كان المقصد في البحث في المسألة المنهجية في الفكر الفلسفي الحديث هو الثورة علىٰ المنطق الأرسطي؛ لأنه كان الـ«أورغانون» الذي هيمن علىٰ التفكير في القرون الوسطىٰ. وبما أن الزمن الحديث أدرك وجوب تجاوز الفكر الذي ساد في الزمن الوسطوي؛ فقد أدرك العقل الفلسفي أن التجاوز الحقيقي لا يمكن أن يتم دون تجاوز منهجي للمنطق الأرسطي.
ونظرًا لمحورية سؤال المنهج؛ فإن مبحثَ العقل كان هو الموضوع الرئيس للبحث، باعتبار أن العقل هو الأداة المنتجة لخطاب المعرفة، وقد أدركت الفلسفة الحديثة وجوب دراسته في صلة بالمسألة المنهجية، وفي أفق تجاوز التفكير القياسي الأرسطي.
انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص٢٥.

أولًا: حياته

وُلد «فرنسيس بيكون» بلندن، في الثاني والعشرين من شهر يناير سنة (١٥٦١م) من أبوين كريمين، فقد كان أبوه من كبار رجال القانون والسياسة الإنجليزية في القرن السادس عشر، وكانت أمه من أسرة عريقة وعلىٰ درجة من الثقافة الدينية والعلمية لا بأس بها، فأخذت تنشئ ابنها منذ الطفولة تنشئةً صالحةً.

ولمَّا بلغ الثانية عشرة أُلْحِقَ بجامعة كمبردج، وقضىٰ فيها ثلاثة أعوام يدرس القانون، ثم لم يلبث أن هجرها نَاقِمًا علىٰ ما فيها من دراسات بالية، وطرق قاعدة، ولم تَرُقْ لديه تلك المناقشات اللفظيَّة التي بُلي بها المدرسيون، وكأنَّ مركز أبيه الاجتماعي قد أعدَّه للأعمال السياسية، ورغَّبَه فيها!

وما إن بلغ السادسة عشرة حتىٰ عُيِّن في السفارة الإنجليزية بفرنسا، وبعد أن مكث فيها نحو العامين؛ فُوجِئ بموت والده، فعاد مسرعًا إلىٰ لندن، وكان لهذه الصدمة أثرٌ كبير في نفسه، خصوصًا وأنَّ فقيده لم يتسعْ له الزمن كي يوصي إليه بمال يتناسب مع حاجياته، وما ألفه من نعيم وترفٍ.

غير أنه عاد مرة أخرىٰ ينشد الجاه والرفعة عن طريق القانون والسياسة، فاشتغل بالمحاماة.

وانتخب عضوًا في مجلس النواب في الثانية والعشرين من عمره وسرعان ما لفت الأنظار ببلاغته الساحرة، ومنطقه الخلاب؛ فتعلق به الناخبون وأعيد انتخابه غير مرة، ومن هذا الطريق استطاع أن يصل إلىٰ أسمىٰ مراتب الدولة في أوائل القرن السابع عشر، فعُيِّن نائبًا عامًّا، ووزيرًا للحقّانية، ثم رئيسًا للحكومة أخيرًا.

وقد نال حظوة عظيمة لدىٰ «جاك الأول» أثارت عليه الحقد والحسد، هذا إلىٰ أنَّه كثيرًا ما دافع عن الملكية، وانتصر للملك علىٰ البرلمان، فتألَّب عليه خصوم عديدون، ولم تكد تسنح الفرصة للانتقام منه حتىٰ أنزل به أقسىٰ العقوبات.

وذلك أنَّ مجلس النواب اتهمه سنة (١٦٢١م) بالرشوة وقبول هدايا من المتقاضين قبل صدور الحكم عليهم، فقضىٰ عليه مجلس اللوردات بغرامة فادحة، وحرمه من الوظائف العامة، وحق تمثيل الأمة.

وعبثًا حاول أن يسترد شرفه ومنزلته، وبقي يعاني البؤس والمرض في السنوات الخمس الأخيرة من حياته، ثم لفظ النفس الأخير في التاسع من إبريل سنة (١٦٢٦م).

ويظهر أنَّ أخلاقَه -بوجه عام- لم تكن في مستوىٰ عبقريته، وفي التهمة السابقة ما يكفي لإثبات نقصه الخلقي، علىٰ أنَّها ليست الأولىٰ من نوعها، فقد أخذت عليه أشياء أخرىٰ من أهمها موقفه من «إرل إسكس» (Earl of Essex) الذي لم يرع عهده ولم يعترف بجميله؛ فإنَّه منحه في ساعات محنته ضيعة كبيرة أغدقت عليه المال والخيرات، ثم حدثت بينه وبين الملكة أليصابات نفرة استغلها بيكون استغلالًا سيئًا، وكان في مقدوره أن يشفع للإرل لدىٰ الملكة.

وكأنَّ اشتغاله بالسياسة قد أصابه بأدوائها، وجعله يردد المبدأ القائل: «الغاية تبرر الواسطة»، فلم يرَ غضاضة عليه في أن يستخدم الوشاية والزلفىٰ، والملق لتحقيق مطامعه.

ثانيًا: مؤلفاته

بالرغم من هذه الحياة المضطربة المملوءة بالأحداث والتقلبات: استطاع بِيكُون أن يُخلِّف لنا ثروة علمية قيمة. حقًّا إنَّ ساعات فراغه لم تفسح له المجال لإنجاز كل ما صمم عليه، ولا لإتمام كل ما بدأه.

ولكن مصنفاته في جملتها متشعبة الأطراف متعددة النواحي، وقد كان يكتب باللَّاتينية شأن كثير من فلاسفة القرن السابع عشر؛ لأنَّها لغة العلم والعلماء، كما كتب بالإنجليزية محاكيًا أدباء عصره المشهورين أمثال: «مارلو، وشكسبير».

وهو في كل هذا واضح الأسلوب، سهل العبارة بعيد عن الغموض والتعقيد، وتلك ميزة امتاز بها فلاسفة القرن السابع عشر بوجه عام، فإنَّهم بعدوا قدر الطاقة عن تلك الوسائل الفنية، والطرق المعقدة التي عرض بها المدرسيون فلسفتهم، وأثرت فيهم النهضة الأدبيَّة الحديثة، فجمعت مؤلفاتهم بين الفلسفة والأدب، وبدت في صورة المقالات والخطب والمحاورات، كما كان يصنع أفلاطون في التاريخ القديم.

وبيكون -بوجه خاصٍّ- يكتب كتابه المملوء إيمانًا بما يقول، فيرسمه بحروف لا تبلىٰ، والمفعم قلبه بحب النظام الذي تربَّىٰ عليه في الأوساط الإدارية، فيرتب أفكاره، ويفصل بعضها عن بعض، وقد كتب في التاريخ والقانون والأدب والفلسفة.

ولعلَّ حِكمه القانونية (Maxims of law) هي التي مهَّدت لحركة وضع بعض القوانين الإنجليزية فيما بعد، ومن أشهر مؤلفاته الأدبية مقالاته (Essays) التي تُعَدُّ إحدىٰ نفائس الأدب الإنجليزىٰ.

ويظهر أنَّ تعلُّقه بـ«ماكيفيلي»، وإعجابه به دفعه لأنْ يُقيِّد فيها ملاحظاته علىٰ رجال البلاط وذوي السلطان، وأن ينتصر للسياسة الواقعية التي ترىٰ ضرورة القسوة والحرب للتغلب علىٰ الميول والأهواء المتعارضة.

ولا أدلَّ علىٰ إقبال القراء عليها من أنَّه أعيد طبعها في أثناء حياته مرتين، وكان

يضيف إليها كلَّ مرة موضوعات جديدة، ويعنينا هنا أن نتحدث عن مؤلفاته الفلسفية، وكلها ترمي إلىٰ إنهاض العلوم الطبيعيَّة فتعرض تاريخها، وترسم الخطة الناجعة للأخذ بيدها، وقد جمعها تحت اسم مشترك هو «الإحياء العظيم» (Lnstauratio Magna)، وقسَّمها إلىٰ ستة أجزاء، أتمَّ أولها وأوشك أن يتمَّ الثاني، وأمَّا الأجزاء الأربعة الأخيرة فلم يصلنا منها إلَّا أبحاث متفرقة.

(١) «تصنيف العلوم»:

* وفي الجزء الأول (منزلة العلوم ونموها =De Dignitate et augmentis Scientiarum) يحاول أن يحصي العلوم إحصاء تامًا ويُبيِّن موضوعها والغرض منها.

واعتمد في قسمتها علىٰ أساس من قوىٰ النفس الثلاث الرئيسة: «الذاكرة، والمخيلة، والعقل»، فعلم الذاكرة: هو «التاريخ»، وعلم المخيلة: «الشعر»، وعلم العقل: «الفلسفة».

ثم قسَّم كلَّ نوع من هذه الأنواع إلىٰ أقسام أخرىٰ فرعيَّة:

فالتاريخ: طبيعي؛ يشمل دراسة الأفلاك والمعادن والفنون وسياسي؛ يسرد أخبار الكنيسة والحكومات المختلفة والشخصيات العظيمة وأدبي؛ يُوضِّح تطور العلوم والصناعات.

والشعر: قصصي، وخرافي ... إلخ.

وتدور العلوم الفلسفية كلُّها حول: الله، والطبيعة، والإنسان، فهي لاهوتية، وطبيعية، وإنسانية.

وتحت القسم الأول: يجب أن نضع «الفلسفة الأُولىٰ»، التي تدرس المبادئ العامة المشتركة بين شتَّىٰ العلوم، والإلهيات التي تختصُّ بالبارئ وصفاته.

وتحت القسم الثاني: «ما وراء الطبيعة»، الذي يشرح العِلل الصورية والغائية، والطبيعة بالمعنىٰ الخاص التي تُعنىٰ بالعِلل المادية والفاعلية.

وتحت القسم الأخير: «المنطق، والأخلاق».

تقسيم مطول -كما ترىٰ- يتدخَّل في التفاصيل والجزئيات!

ولم يكن بيكون أول مَن حاول تصنيف العلوم، فقد سبقه إلىٰ ذلك بعض فلاسفة

اليونان، وطائفة من رجال القرون الوسطىٰ، وهو يُصرِّح بأنَّه يرغب ألَّا يبعد في هذا قدر الطاقة عن مناهج السابقين وأساليبهم.

وليس هناك شَكٌّ في أنَّه تأثَّر بتلك التصنيفات التي حاولها أرسطوطاليس والطبيعي الروماني المشهور «بلينوس القديم» (٨٩م)!

ولكن يُلاحظ علىٰ تصنيفه أمران:

أولًا: رغبته في توجيه الأنظار نحو أبحاث مهملة، وعمل علىٰ إدخالها في دائرة الدراسة العلمية.

ثانيًا: عنايته بالعلوم الطبيعيَّة بحيث تبدو كأنَّها الغرض الرئيس من هذا التصنيف[١].

(٢) «الأرجانون الجديد»:

*** وإذا كان بيكون قد أشرك في الجزء الأول من مجموعته أبحاثًا أخرىٰ مع العلوم الطبيعيَّة؛ فإنَّه وقف الجزء الثاني (الأرجانون الجديد = Novum Organum) كله عليها.**

فبدأ ينقد موقف الباحثين منها وجنايتهم عليها، وأخذ **علىٰ جماعة الأدباء:** خلطهم إياها بالدراسات الأدبية، **وعلىٰ المدرسين:** وقوفهم عند ما جاء به أرسطوطاليس وتعبدهم به، **وعلىٰ العلماء المعاصرين:** زعمهم أنَّ العلوم بلغت قمتها، وأنَّها ليست في حاجة إلىٰ تنشيط ولا إحياء.

ثم انتقل إلىٰ بعض الأخطاء الشائعة التي كثيرًا ما وقفت حجر عثرة في سبيل البحث العلمي، وجمعها في أربع طوائف منفصلة:

١- أوهام الجنس (Idols of the race)[٢]:

التي ترجع إلىٰ نقص العقل الإنساني وضعفه بوجه عام، فهو يُعمِّم حيث لا يجوز

---

(١) تجنب بيكون معارضة الدين أو إثارة أي خلاف معه. وعندما نقل الإلهيات إلىٰ اللاهوت الموحىٰ؛ ذكر في ملاحظاته أنه سيختصر التفاصيل، وفي معالجته للمعتقدات المسيحية أوجزها تجنبًا لإثارة الخلافات، وأغفل نقل أي فكرة وردت في (تقدم العلوم) يمكن أن تحرج الكاثوليك. راجع: فلسفة فرنسيس بيكون، حبيب الشاروني، دار التنوير، (١٣)، وراجع تفصيل تقسيم العلوم والملاحظات عليها: (٣٦-٤٨).

(٢) أو: أوهام القبيلة.

التعميم، ويتوَّهم وجود أشياء لا أساس لها، لمجرد أنَّها صادفت هوىٰ أو رغبة خاصة، ويصور ما لا يرىٰ علىٰ مثال الإنسان، فيقع في الخرافات والخزعبلات، ولم ترجْ العرافة والتنجيم لدينا إلَّا لأنَّا ركنَّا إلىٰ تلك المصادفات الحسنة التي اتفقت وما قاله العرافون، وأهملنا أخطاءهم الكثيرة.

٢- أوهام الكهف (Idols of the cave):

التي هي ضربٌ من الضعف العقلي أيضًا، ولكن لكلٍّ فرد مغارته وكهفه الخاص به، فهو يتلاشىٰ في ظلال عوائده وتربيته، ويصبح أسيرًا لها، ويصدر عنها في كثير من آرائه وأقواله[١].

وما أشبهه بأصحاب كهف أفلاطون الذين كانوا يرون الأشياء علىٰ غير وجهها، والأفراد مختلفون قطعًا في نظرهم إلىٰ الأمور وحكمهم عليها تبعًا لاختلاف تربيتهم وتكوينهم.

٣- أوهام السوق (Idols of the market-place):

ويُراد بها تلك الأخطاء الناشئة عن التخاطب والتعامل مع الناس ومصدرها الأول اللغة، وعجزها عن أداء المعاني علىٰ وجهها الصحيح وكم من كلمات غامضة، وأخرىٰ تدلُّ علىٰ أشياء لا وجود لها[٢]!

٤- أوهام المسرح (Idols of the theatre):

- أو إن شئت فقل: «أوهام الخاصة من العلماء والفلاسفة».

---

(١) فالعلاقة بين الوهمين علاقة عموم وخصوص، أو كلية وجزئية، فالأولىٰ أوهام من العقل في نفسه، والثانية أوهام في العقل الشخصي الذي يختلف من إنسان لآخر، بحسب مكوناته الفطرية والمكتسبة علىٰ حد سواء.

(٢) ضرب بيكون مثالًا علىٰ النوع الأول، الذي يشتمل علىٰ معان كثيرة تبعث علىٰ الاضطراب، بكلمة: (الرطِب)، التي تطلق في عصره علىٰ أشياء متباينة، كسريع الانتشار، أو خاصية الأجسام التي لا تتماسك، أو علىٰ ما يشتت الأجسام، أو علىٰ العكس يوحدها. ومن أمثلة النوع الثاني الذي يدل علىٰ أشياء لا وجود لها: لفظ (المحرك الأول) الذي قال به أرسطو وغيره، وتصوروها في عالم الأفلاك السماوية كل منها يحرك فلكًا معينًا، وكذا لفظ (الصدفة) الذي قال به بعض الأرسطيين، ويرىٰ بيكون أنه في عالم الطبيعة ليس له مصداق. راجع: فلسفة بيكون، حبيب الشاروني، (٥٤).

ومنشؤُها: احترامنا لما يقولون، وتسليمُنا به دون بحث أو اعتراض، ولا يتردَّد بيكون في أن يصرِّح بأنَّه ليس ثمة داع لأنْ نذعن لأرسطوطاليس هذا الإذعان وقد وقع في مغالطات كثيرة، ولا أن نؤمن بما يقول أفلاطون وهو الشاعر المملوء بالخيال.

- تلك هي الأخطاء التي نقع في بعضها عادة أو نُبلىٰ بها جميعًا أحيانًا!

ولن تستقيم الدراسة العلميَّة إلَّا إذا تجنَّبناها وحاربناها، علىٰ أنَّ العقل -وهو عرضة لها دائمًا- لا بُدَّ له من طريقة مُثلىٰ تعصمه من الزَّلل وتقوده إلىٰ الحقائق اليقينية.

وهذا ما أخذ بيكون علىٰ نفسه تحقيقه في الباب الثاني من كتاب «الأرجانون»، فصاغ أصول المنهج التجريبي، وبيَّن مراحله وقواعده.

وعلىٰ هذا فأرجانونه قسمان: «سلبي، وإيجابي»، «نقدي ووصفي».

- ينقد في الباب الأول الأخطاء التي عاقت نهوض العلوم الطبيعيَّة ويصف أدواءها.

- ويوضح في الباب الثاني المنهج السديد الذي يأخذ بيدها، ويقدر لها وسائل علاجها.

وعلىٰ الجملة: فهذا الكتاب هو الذي خلَّد ذكره، وقرن اسمه باسم أرسطوطاليس، فكُلَّما ذُكر الأرجانون القديم؛ خطر بالبال علىٰ الفور الأرجانون الجديد.

ومنهجه التجريبي هو الثمرة المهمة لأبحاثه، وسنتحدث عنه بعد قليل في تفصيل.

وأما الأجزاء الأربعة الأخيرة من مجموعته فكان يرمي -فيما يظهر- إلىٰ أن يعرض فيها تاريخ العلوم الطبيعيَّة المختلفة منذ نشأتها إلىٰ القرن السابع عشر، ويحدد لكل واحد منها منهجًا معيَّنًا، ويشرح وسائل تطبيقها.

وقد وقف عليها السنوات الأخيرة من حياته، ولكنَّه لم يُوفَّق لإنجازها جميعًا.

(٣) «أطلانطس الجديدة»:

ويُمكننا أن نُلحق بهذه الأجزاء ذلك المؤلَّف المشهور المسمىٰ: **«أطلانطس الجديدة»** (The New Atlantis)، وفيه يرمي بيكون إلىٰ تأسيس جمهورية علمية علىٰ غرار جمهورية أفلاطون، أو مدينة الفارابي الفاضلة؛ ذلك لأنَّ نهضة العلوم

لا يمكن أن تتم علىٰ يد فرد واحد[1]، بل لا بُدَّ أن تتكاتف عليها جهود مختلفة:

- فتتجه طائفة: نحو الظواهر الكونية وترقبها، ثم تُقيِّد ما اهتدت إليه من ملاحظات في بيئتها أو بيئات أخرىٰ وصل إليها الرحالة والسائحون.

- وتبحث أخرىٰ في بطون الكتب رجاء أن تكشف فكرة جديدة أو تقف علىٰ ظاهرة لاحظها الأقدمون ولم نتنبه إليها.

- وتحاول ثالثةٌ أن تجريَ تجارب جديدة؛ لتوضيح معنىٰ من المعاني أو إثبات رأي من الآراء.

- وترتب رابعةٌ الملاحظات والتجارب فيما بينها، ثم تقسمها إلىٰ أقسام متميزة تُعين علىٰ استخلاص القوانين التي تسيرها والقواعد العامة التي تصدق عليها.

وتقوم خامسةٌ -أخيرًا- بتجارب سلبيَّة؛ لبيان ما إذا كانت القوانين المستنبطة صادقة في كل الأحوال أم لا.

هؤلاء هم سكان أطلانطس الجديدة، وهذه هي أعمالهم، وقد أغدق عليهم بيكون صورًا أخَّاذة من خياله الخصب، وتوهَّم أنَّهم يقيمون في جزيرة نائية في أقصىٰ المحيط الهادي يتولَّىٰ أمرها الحكماء والعلماء.

وكأنَّه أحس في أخريات حياته بأنَّ المجهود الذي بذله في نصرة العلوم الطبيعيَّة ليس بكافٍ، فدعا الخلف إلىٰ أن يتعاون علىٰ إتمام ما بدأ.

افتتح بيكون مصنفاته الفلسفية واختتمها باسم العلوم الطبيعيَّة، فكان خير مُعبِّر عن الظروف المحيطة به، وأصدق ترجمان للبيئة التي عاش فيها؛ ذلك لأنَّ الطبيعة شغلت رجال عصر النهضة علىٰ اختلافهم.

وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ «ليونارد دا فنشي، وكمبنيلا» تنبَّهَا إلىٰ التجربة ومزاياها، وأهابَا بالباحثين أن يقرؤوا كتاب الطبيعة المملوء بالحقائق والمعلومات.

وأسَّس «تيليسيو» (Telesio 1508-1588) في القرن السادس عشر: «أكاديمية

---

(١) ومع ذلك فقد كان بيكون من المؤيدين بشكل حاسم للحكومة الملكية، ولا يتكلم في جمهوريته إلا عن الملك، وحكومته، ومستشاريه، مع مراعاته لجانب الحريات التي يجب أن يتمتع بها الشعب، راجع: فلسفة بيكون، (١٠١).

بنايلي»؛ لدراسة المسائل الطبيعيَّة، وكانت نموذجًا لجمعيات أخرىٰ علميَّة ظهرت بعدها.

غير أنَّ بيكون وإن يكن قد تأثر بهذه النهضة العلميَّة لم يقنع بها ولم يطمئن إليها؛ لأنَّ أبطالها كانوا يتسرعون في استنتاجاتهم، ويتعجلون في أحكامهم، وكم عاب علىٰ هؤلاء المتسرِّعين تسرُّعَهم، ودعاهم إلىٰ التريث والبطء والتأنِّي والدقة.

وإذا كان المدرسيون قد أخطأوا في ازدرائهم للتجربة والملاحظة؛ فإنَّ رجال عصر النهضة لم يكونوا أقلَّ خطأً منهم في إسرافهم في الاستنتاج والاستنباط، وفوق هذا؛ فإنَّ الأخيرين ما كانوا يسيرون علىٰ ضوء منهج ثابت ولا خطة معينة، ولا يُمكن أن تنهض الدراسات الطبيعيَّة نهضة حقيقيَّة إلَّا إنْ حُدِّد منهجُها، ورُسمت طرائقُها، وبهذا فقط يُمكننا أن نكشف أسرار الطبيعة، ونستخدمها استخدامًا صالحًا.

وهنا يبدو بيكون مرة أخرىٰ رجل عصره، وابن بيئته؛ فإنَّه يتخذ من الدراسة النظرية وسيلة للترفيه عن الإنسانية ويعتد بالجانب العملي للعلوم مُتأثِّرا بجماعة الكيميائيين المعاصرين (Alchymists).

إلَّا أنَّه يختلف عن هؤلاء في إقامة البحث العلمي علىٰ دعائم يقينية ثابتة.

ثالثًا: منهج بيكون التجريبي

البرهنة قسمان: «قياسية، واستقرائية»؛ لأنَّ الذهن إمَّا أن ينتقل من الكلي إلىٰ الجزئي أو بالعكس.

وقد ألَمَّ أرسطوطاليس بهذين النوعين، ولكنَّه عُني كلَّ العناية بنوع خاصٍّ من أنواع البرهنة القياسية، ألَا وهو القياس المنطقي المشهور، ولم تصادف أيَّة نظرية من نظرياته نجاحًا مثل ذلك النجاح الذي صادفه قياسه هذا في أثناء القرون الوسطىٰ، وبالغ المدرسيون في استعماله إلىٰ حدٍّ نفَّر بعض الباحثين منه، فرأينا راموس يُندِّد بالمنطق الأرسطي، ويُحاول أن يحلَّ محله منطقًا آخر، واتجه آخرون من رجال عصر النهضة نحو الملاحظة والتجربة يستفتونهما.

ثم جاء بيكون متمِّمًا لهذه الشعبة، فحقَّر القياس المنطقي، وحمل عليه حملة قاسية، ولاحظ أنَّه وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه؛ لأنَّك مضطر أن تسلم بمقدماته تسليمًا لا يجوز الشَّكُّ فيه، ولئن نجح في ربط الأفكار بعضها ببعض؛ فإنَّه لا سبيل له مطلقًا إلىٰ كشف أفكار جديدة، ولا يستطيع إثبات المبادئ العلمية، بل المقدمات والنتائج لديه سواء.

أما التجربة؛ فهي المُعلِّم الصادق، والوسيلة الناجعة؛ لفهم الظواهر الكونية، ومَن شاء معرفة الطبيعة؛ فليرجع إلىٰ الطبيعة نفسها.

وجدير بنا أن نكبر الفلاسفة الذين يكشفون أمورًا جديدة لا أولئكم الذين يُردِّدون أفكارًا معروفة من قبل.

ولعلَّ في تسمية بيكون لمنطقه «بالأرجانون الجديد» ما يشعر بمعارضته لأرجانون أرسطوطاليس القديم[1].

(١) كان هذا حاضرًا عند بيكون باستمرار. حتىٰ عنوان الكتاب: (الأورجانون الجديد)، أو (الوسيلة =

(١) مراحله:

ولكي يحقِّق منهجه الجديد: أخذ يعرض في الجزء الثاني الذي لم يكتمل من الكتاب الآنف الذكر مراحله ويصوغ قواعده، وهو المشرع الماهر الخبير بوضع المبادئ والقوانين.

ولثقافته القانونية دخْل -يقينًا- في طريقته؛ فإنَّه وهو يتحدَّث عن المنهج التجريبي يستخدم ألفاظًا قضائيَّة، كالشهادة، والإثبات، والنفي وما أشبهها.

وفكرة القانون، التي تُعدُّ من مميزات الفلسفة الحديثة، والتي كثيرًا ما وردت علىٰ لسانه، يبدو عليها أنَّها من أصل فقهي.

*** وتتلخص مراحل منهجه التجريبي فيما يلي:**

١- «جمع الحقائق التي هي المادة الأولىٰ للبحث العلمي، وأساس الاستقراء»، فلا بُدَّ لنا أن نكوّن لكلٍّ ظاهرة من ظواهر الكون التي نحاول درسها «تاريخًا»، أو (Historia) كما يقول بيكون، يُمكِّنُنا من تتبعها في أحوالها المختلفة، وقد أعدَّ بيكون نفسُه مجموعةً من هذه التواريخ، فكتب تاريخًا للرياح بيَّن فيه هبوبَها المنتظم وغير المنتظم، والظروف التي تحدث فيها، والآثار الجوية التي تصحبها، وتاريخًا آخر للحياة والموت، وهكذا.

ووسيلة هذا الجمع: الملاحظة والتجربة، فنُقيِّد كلَّ ما وقعت عليه أعيننا وأدركته حواسنا، ونجري تجارب بأيدينا؛ لنكشف المستور من خواص الطبيعة أو نتأكد من الظاهر منها، وكأنَّ بيكون أراد بهذا أن يردَّ علىٰ معاصريه الذين يتعجلون في التعميم علىٰ إثر مشاهدات عادية محدودة، ويقفزون من الجزئيات إلىٰ الكليات لأول وهلة، وما أشبهه بقاض ينظر في موضوع ما فلا يريد أن ينتقل إلىٰ الحكم قبل أن تتوفر لديه كل الأدلة.

= الجديدة لاكتساب المعرفة)؛ هو مقتبس من عنوان كتاب لأرسطو حول المنطق بعنوان: (وسيلة اكتساب المعرفة)، أو (أداة التفكير المنطقي). راجع: مقدمة هيئة التحرير -الأورغانون الجديد، أو: الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة- فرنسيس بيكون - تحرير: ليزا جاردن، مايكل سيلفرثورن، ترجمة: منذر محمود محمد، دار الفرقد، (١٧). = هذه هي الترجمة الكاملة الوحيدة للأورغانون في حدود علمي.

وإذا كانت قضايا الطبيعة معضلة ومعقدة -غالبًا- فحريٌّ بنا أن نتأنّىٰ في درسها. وكثيرًا ما يقبل أدلة يبدو خطؤها علىٰ أمل أن يُحقِّقها فيما بعد وكلُّ همِّه ألَّا يفوته دليل أو شبه دليل، وأن تكثر أمامه الأدلة وتتنوع التجارب كي لا يقف الذهن عند نقطة بعينها، وقد تخيَّر لتجربته شخصية خرافية عرفت بالمهارة وسعة النظر، وهي شخصية «بانونس» إله المراعي والقطعان والصياد الذي اهتدىٰ إلىٰ «سيريس» إلهة الزرع ببحثه الواسع الملم بأطراف الكون بعد أن عجز الآلهة الآخرون عن العثور عليها. وتحت «صيدبانوس» (Venatio Panis) يجمع بيكون عدة وسائل ترمي إلىٰ تنويع التجارب وتكرارها وبسطها في أكبر دائرة ممكنة ونقلها من المألوف إلىٰ غير المألوف.

فإذا كنا نصنع الورق عادة من الخرق البالية؛ فلنحاول صنعه من مواد أخرىٰ، وإذا كان الماء يسخن علىٰ درجة حرارة (٣٠)، فماذا يحصل له علىٰ درجة (١٠٠) ثم علىٰ درجة (٥) تحت الصفر، وإذا كان قضيب من الحديد يوصل الحرارة بسرعة أكثر من أسفل إلىٰ أعلىٰ، فهل يبرد كذلك علىٰ نفس الصورة إذا أحميناه؟

إلىٰ غير ذلك من وسائل أخرىٰ يفيض بيكون في سردها.

بيد أنَّا -علىٰ الرغم من هذا- لا نستطيع أن نقول إنَّه حدَّد الملاحظة العلميَّة تحديدًا كاملًا أو رسم التجربة رسمًا تامًّا، وكل ما أدلىٰ به في هذا الباب عام وسطحي، ولقد سبق أن أخذ عليه معاصروه تقبُّلَه لكلِّ الأمثلة التي تصادفه صحيحة كانت أو خاطئة، وجمعه للحقائق دون تحرٍّ عن مصادرها، وكأنَّما كان يُعينه الكم لا الكيف، وكثرة الأمثلة لا نوعها.

ومهما يكن من أمر هذه المآخذ: فليس هناك شَكٌّ في أنَّه خَطَا بالملاحظة والتجربة خطوات فسيحة، وتوسَّع فيهما توسُّعًا لم يكن مألوفًا من قبل.

فقد كانت الأبحاث الطبيعيَّة مقصورة علىٰ مسائل لا تتعداها ورثتها القرون الوسطىٰ عن الفلسفة القديمة ووقفت عندها، وإلىٰ بيكون يرجع الفضل في مجاوزة هذه الدائرة الضيقة والسير في سبل ملاحظات وتجارب جديدة.

٢- «الترتيب والتبويب»، فنقسم الحقائق المتجمعة لدينا إلىٰ طوائف منفصلة وقوائم مميزة، وقد عرض بيكون من هذه القوائم ثلاثًا:

- قائمة حضور (Tabula Paresentiae).

- وقائمة غيبة (tabula absentiae).
- وقائمة مقارنة (tabula comparativae).

ففي القائمة الأولىٰ: نجمع كلَّ الأحوال التي تبدو فيها الظاهرة المعروضة أمامنا والأمثلة التي تثبت حضورها، فلِنعرف طبيعة الحرارة -مثلًا-، وخواصها يجدر بنا أن نتتبع مصادرها المختلفة، كأشعة الشمس، والبرق، والمياه المعدنية، والاحتكاك . . . إلخ، وقد جمع بيكون من هذه الأمثلة (٢٧) ظهرت فيها الحرارة ماثلة بالفعل.

وفي القائمة الثانية: نحصي الأحوال التي تتخلف فيها الظاهرة السابقة لتخلف ظرف من الظروف أو سبب من الأسباب، فنضع أمام كل حال من السبع والعشرين المثبتة لوجود الحرارة أحوالًا أخرىٰ لا حرارة فيها، فإذا كانت أشعة الشمس الساطعة مصدر حرارة؛ فإنَّ اختفاءها بالكسوف يخفي الحرارة معها، وإذا كانت تسخن سطح الأرض؛ فإنَّها لا تذيب الثلوج الدائمة، وإذا كان دم الحيوان الحي حارًّا؛ فإنَّ دم الأسماك والحيوانات الميتة بارد. وقد استطاع بيكون أن يقدم لظاهرة الحرارة التي اتخذها نموذجا لبحثه (٣٢) مثالًا للغيبة تقابل أمثلة الحضور الآنفة الذكر.

وأمَّا القائمة الثالثة: فنثبت فيها تنوع الظاهرة الماثلة بين أيدينا والأحوال التي تحدث فيها علىٰ درجات مختلفة، فنذكر أمثلة تزيد فيها الحرارة وأخرىٰ تنقص فيها، وهنا يقدم بيكون (٤١) مثالًا تبيِّن تغير الحرارة زيادة ونقصًا تبعًا لتغير الظروف.

وواضح أنَّ هذه القوائم تمثل أحد أجزاء منهجه التجريبي الفنية المهمة، لهذا لم يكن غريبًا أن يشغل بها الباحثون، وتصبح أعرف شيء لديهم، بحيث إذا ذُكر منهج بيكون كانت أول مراحله خطورًا بالبال، وهي التي قادت فيما بعد -علىٰ ما نعتقد- «جون استورت مل» إلىٰ طرائق البحث التجريبي الخمس المشهورة.

٣- **«الاستقراء الحقيقي»:** الذي يتلخص في مقارنة القوائم السابقة وموازنة بعضها ببعض لاستنتاج الخصائص الذاتية للظواهر التي نحن بصددها.

وليس ثمة خاصة ذاتية إلَّا تلك التي تلازم الظاهرة وجودًا وعدمًا وتزيد بزيادتها وتنقص بنقصها، وعلىٰ هذا كل صفة لا يظهر أثرها في القوائم الثلاث لا يُمكن أن تعد بين الخصائص الذاتية، ويجب أن نطرح تبعًا لذلك كل الصفات الغائبة في قائمة

الحضور والحاضرة في قائمة الغيبة والثابتة التي لا تتغير في قائمة المقارنة.

وكأنَّ بيكون يريد أن يحصي صفات الظاهرة التي يدرسها، ثم يحتفظ منها بالثابت الملازم، أو بعبارة أخرىٰ الأولي الذاتي، بل يرمي إلىٰ ما هو أبعد من هذا، وهو إحصاء الخصائص الذاتية الأولية للظواهر الكونية كلِّها بحيث يستطيع أن يُميِّز كل ظاهرة بخواصها، وهذا ما يسميه «ألف باء» الطبيعة.

ولا نظنُّنا في حاجة إلىٰ أن نلاحظ أنَّ الاستقراء علىٰ هذه الصور إنَّما هو عملية عزل وتنحية!

فنعزل غير الذاتي ليبقىٰ الذاتي معتمدين علىٰ أذهاننا في كشف أسرار الطبيعة، وحملها علىٰ أن تعبر عمَّا اشتملت عليه.

وفي الواقع: إنَّ الاستقراء، بين مراحل المنهج التجريبي، هو تلك المرحلة التي نرسل للعقل فيها العنان كي يفترض الفروض التي يستطيع أن يفسر بها الأمور المعروضة عليه.

ولئن كان بيكون لم يدرس الفرض العملي وأثره في الأبحاث التجريبية؛ فقد اهتدىٰ إليه ووضع أساسه، ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّه بعد أن أعدَّ قوائم ظاهرة الحرارة التي تخيَّرها، أشار إلىٰ أنهَّ لا يُمكن أن تكون نتيجة وضع خاص لأجزاء الجسم كاللون، ولا أن نختلط بالضوء، بل هي حركة سريعة جدًّا لأجزاء الجسم الصغيرة، وهذا هو الفرض المقبول علميًّا علىٰ العموم حتىٰ اليوم.

وكلنا يشاهد أنَّ الأجسام الحارة متحركة دائمًا، وأنَّ غير المتحرك لا حرارة فيه، وأنَّ درجة الحرارة تختلف باختلاف حركة الجسم.

٤- **«التحقق والإثبات»**: وهذه هي المرحلة التي أعلن عنها بيكون في مقدمة بحثه، ولكن لم يتسع له الزمن كي يدرسها دراسة تامة في «أرجانونه»، وكل ما نجده مُتعلِّقًا بها إنَّما هو ملاحظات جزئية محدودة.

وفي هذه المرحلة الأخيرة علىٰ كل حال ما يدلُّ دلالة واضحة علىٰ أنَّه كان مؤمنًا بأنَّ النتيجة التي وصل إليها بواسطة الاستقراء مؤقتة، وأنَّها ليست أكثر من فرض عِلميٍّ عرضة للصواب والخطأ.

وإذا كنا نريد تكوين العلم النهائي والفلسفة الثابتة؛ فلا بُدَّ لنا من أن نحرر هذه الفروض ونحققها، وسبيل ذلك: عدة وسائل، يُوضح بيكون بعضها، ويشير إلىٰ البعض الآخر.

ومن بينها: الحقائق الممتازة التي اقتضت طبيعتها أن تكون ذات دلالة خاصة، بأن تكون وحيدة في بابها أو شاذة أو بالغة الغاية في الضعف أو القوة، فإنَّها من غير شكٍّ أدلُّ علىٰ موضوعها، وأكثرُ لفتًا للنظر.

ويسرد بيكون من هذه الحقائق (٢٧) نوعًا، يُعنىٰ بواحد منها خاصة، سمَّاه: «الحقائق الصليبية» (instantiae crucis)، ووقف عليه فصلًا طويلًا هو آخر بحث في «أرجانونه»، وهذه الحقائق الأخيرة هي التي ترجح أحد فرضين سبق للباحث أن افترضهما لتفسير ظاهرة كونية وإنَّما سُمِّيت كذلك: لأنَّه أشبه ما يكون بالصليب، أو النُّصب الذي يهدي السائر، ويُبيِّن معالم الطريق.

غير أنَّ هذه الحقائق جميعها -كما يبدو- ألصق بالمرحلة الثانية منها بهذه المرحلة، وحتىٰ الآن لم يُقدِّم لنا بيكون وسيلة ناجحة لتحقيق فرض أو التأكد منه، ولئن كان قد تنبَّه إلىٰ صلة الرياضة بالأبحاث الطبيعيَّة؛ فإنَّه لم يستخدم الأرقام استخدامًا كافيًا في إثبات الفروض العلمية وإدعامها.

ويمكننا أن نقول في اختصار: إنَّ حقائقه الممتازة لم تضف جديدًا إلىٰ منهجه، وليس في منطقه برهان نهائي علىٰ الإثبات، أمَّا النفي فأدلته قاطعة، فإزاء ظاهرة ما يستطيع أن يجزم قطعًا أن صفة ما ليست من مميزاتها الذاتية، في حين أنَّه لا يستطيع أن يجزم أن ما يبدو خاصًا بها كله ذاتي لها.

(٢) غايته:

يرمي بيكون بمنهجه إلىٰ كشف صور الظواهر الكونية، ولفظة «صورة» من تلك المصطلحات التي ورثها أرسطوطاليس القرون الوسطىٰ، وصادفت فيها نجاحًا عظيمًا، وقد جرت عادة بيكون أن يقترض من المدرسيين بعض مصطلحاتهم، إلَّا أنَّه يستعملها في معان جديدة، فليست الصورة عنده هي الصورة الأرسطية التي تقابل المادة، ولا المُثُل العُليا والحقائق المجردة التي قال بها أفلاطون، وإنَّما يريد بها

الدعائم الأولىٰ التي تقوم عليها الخصائص الحقيقية للأشياء ومميزاتها الذاتية كالحرارة والبرودة، والثقل والخفة، والسكون والحركة، فكلٌّ خاصية من هذه الخواص أو طبيعة من هذه الطبائع -كما يسميها بيكون- مظهر ونتيجة لصورة معينة، فإذا استطعنا أن نسود هذه الصور فسنسود تبعًا لها الخواص المترتبة عليها، ولا سبيل إلىٰ سيادتها إلَّا بكشفها وتعرفها، وهذه هي غاية المنهج التجريبي.

فالباحث التجريبي أشبه ما يكون بالمُشَرِّح الذي يقطع أجزاء الجسم ليعرف أسراره ودخائله، أو الكيميائي الذي يُحلِّل الأجسام إلىٰ عناصرها الأولىٰ؛ كي يصل إلىٰ مجموعة أمور تغير وجه الطبيعة وتخلق أشياء من عدم.

وبواسطة المنهج التجريبي يُمكننا أن نحصي الخواص الذاتية للأشياء، وأن نكون «حروف هجاء» كما يقولون.

ولكل خاصية من هذه الخواص مدلولٌ وحقيقة ثابتة، فحقيقة الحرارة -مثلًا- أنَّها حركة سريعة لأجزاء الجسم الصغيرة، وحقيقة البياض أنَّه امتزاج تام لجسمين شفافين قد وُضعت أجزاؤهما علىٰ نظام معين، وجملة هذه الحقائق هي الصورة التي ينشدها بيكون.

غير أنَّ فكرة الصورة عنده، وإن تكن من أهم أجزاء فلسفته، غامضة بعض الشيء؛ ذلك لأنَّه يُطلِق عليها أسماء كثيرة، فيُسميها: «الفصل الحقيقي»، ويعني بذلك أنَّها إذا أضيفت إلىٰ الظاهرة أكسبتها ماهيتها، وإذا انتزعت منها؛ تلاشت طبيعتها، وقد يُسميها «الذات»؛ لأنَّ في وجودها وجود الشيء، وفي انعدامها عدمه، ويطلق عليها أيضًا اسم «العِلَّة والقانون»؛ لأنَّ الخواص الناشئة عنها لا يمكن أن تتحقق من دونها.

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أنَّ فكرة العِلَّة والقانون هذه تختلف عن فكرة المتأخرين والمعاصرين، وخاصة «استوارت مل»، فبينما يرىٰ الأخير أنَّ القانون هو العَلاقة الدائمة المطلقة بين ظاهرتين قد لا نفهم سر ارتباطهما، ونشاهد في الواقع فقط ترتب إحداهما علىٰ الأخرىٰ، نجد أنَّ بيكون لا يقنع بهذا الارتباط الظاهري ويبحث عن سره الداخلي، وكأنَّ فكرة العِلَّة والقانون لديه ترمي إلىٰ تعرُّف كنه الأشياء وحقائقها دون وقوف عند آثارها الخارجية، فبحثه أعمق من مل وغايته أبعد.

وفي هذه المعرفة ما يقفنا علىٰ سرِّ الله في خلقه وآياته في الطبيعة؛ فإنَّه هو الواضع

لهذه النُّظم الثابتة، والمُشرِّع لقوانين الكون، والصور والقوانين العلمية شبيهة كل الشبه بهرمٍ، تتصلُ قاعدتُه: بعالم الحسِّ والظواهر الطبيعيَّة، وتنتهي قمته: بعِلَّة العِلَل، وقانون القوانين، وعماد الحقائق كُلِّها، وهو البارئ، جلَّ شأنُه.

وفي هذه المعرفة أيضًا ما يهبنا قوة إلىٰ قوتنا، وما يعيننا علىٰ استخدام الطبيعة والانتفاع بمظاهرها، فإنَّ مَن يعرف -مثلًا- صورة الحرارة، وعلَّتها يستطيع أن يُولِّدها بوسائل غير الوسائل المألوفة، فالبحث عن الصور في رأي بيكون ذو غرضين رئيسين: أحدهما ميتافزيقي لاهوتي، والآخر طبيعي عملي.

قد يظنُّ لأول وهلة أنَّه، وهو معني بالصور هذه العناية، يرمي إلىٰ تفسير التغير تفسيرًا كيفيًا، كما صنع أرسطوطاليس والمدرسيون من بعده فليس الانتقال من حال إلىٰ أخرىٰ إلَّا نتيجة اتصال صورة بمادتها أو انفصالها عنها، ولكن صور بيكون ترجع في آخر تحليل إلىٰ وضع معين لأجزاء الجسم في الفضاء، وتنظيم لها علىٰ هيئة خاصة، فليست أمرًا خارجًا عن المادة يُضاف إليها؛ ليحدث التغير، بل هي حركة داخلية فيها وإذا تأملنا تعريفاته السابقة لصورة الحرارة والضوء وجدنا أنَّه يلحظ فيها الأجزاء الصغيرة التي يتكون منها الجسم وما يحدث بينها من حركة.

فهو إذن من أنصار فلسفة الكم التي سادت القرن السابع عشر واعتنقها ديكارت وغاسندي وغيرهما، والتي ترمي إلىٰ توضيح الأشياء بواسطة شكلها ومقدارها وحركتها؛ لذلك نراه يدعو إلىٰ استخدام الرياضيات في الدراسة الطبيعيَّة؛ لتمنحها الدقة والضبط اللَّازمين لها ويُصرِّح بأن في تطبيق فكرة الكم علىٰ هذه الدراسة ما يُمكننا من توضيح بعض الظواهر الطبيعيَّة التي قد لا نجد إلىٰ توضيحها سبيلًا، ويكون أخيرًا ابن عصره وبيئته في اعتناقه للمذهب الآلي، وما التغير في رأيه إلَّا نتيجة حركات خفية لأجزاء الجسم الدقيقة، ويُقرِّر أنَّ التغير والحركة شيء واحد وأنَّ سكون الأجسام الأرضية أمر ظاهري.

وهو وإن كان ينقد ديمقريطس زعيم المذهب الآلي في التاريخ القديم؛ فإنَّه يضعه في مستوىٰ دونه مستوىٰ أفلاطون وأرسطوطاليس، بيد أنَّ آليته من طراز خاص؛ ذلك لأنَّها ممتزجة بقسط من الديناميكية والأجسام في نظره مشتملة علىٰ اتجاهات ونزعات مختلفة، والمادة والروح غير منفصلتين.

(٣) قيمته:

لقد سبق بيكون قطعًا إلىٰ فكرة التجربة والاستقراء، فإنَّ الحياة الدارجة منذ نشأة الإنسان لا تخلو من قدر منهما، وقديمًا تحدث أرسطوطاليس عن الاستقراء والصلة بينه وبين القياس، ودعا رجال النهضة إلىٰ استخدام الملاحظة والتجربة في كشف آيات الطبيعة والوقوف علىٰ أسرارها، إلَّا أنَّ هذه كلها محاولات جزئية لا يعتد بها، وليس هناك شَكٌّ في أنَّ بيكون هو الواضع الحقيقي للمنهج التجريبي، والمبيِّن لمراحله والموضح لوسائله، وإليه يرجع الفضل في دعوة الباحثين لأول مرة إلىٰ تدوين ملاحظاتهم والقيام بتجاربهم وأقلامهم بأيديهم يقيدون بها كل ما ينتهون إليه، ونحن نعلم أنَّ الذاكرة كثيرًا ما تخوننا، فلكي تجيء تجربتنا صادقة لا بُدَّ أن نسجل ملاحظاتنا الواحدة بعد الأخرىٰ.

وثانيًا حثَّ بيكون علىٰ التروي في الملاحظة والتأني في التجربة وحذر من التسرع في التعميم واستنباط القواعد والقوانين، فقضىٰ علىٰ موطن من مواطن الزلل التي انزلجت فيها أقدام العلماء في التاريخ المتوسط والقديم.

ومن جهة ثالثة لم يقنع في جمعه للحقائق التي تُؤيِّد ظاهرة ما بالأحوال الملائمة تاركًا غير الملائمة، ولم يكتفِ بنواحي الإثبات مهملًا نواحي النفي، بل ضم إلىٰ قوائم الحضور قوائم الغيبة، فنقل بهذا الاستقراء من صورته العرفية الدارجة إلىٰ المظهر العلمي الملم بجميع الأطراف.

وأخيرًا لم تقف عنايته بالملاحظة والتجربة عند هذا الحدِّ، بل أدخل فيهما فكرة الموازنة والقياس التي أكسبتهما دقةً وضبطًا لم يكونا مألوفين، ولا جدال في أنَّ قوائم المقارنة التي اهتدىٰ إليها خطوة جديدة في عالم البحث والتجربة.

وفي اختصار يُمكننا أن نقول: إنَّ بيكون وفق إلىٰ وضع مبادئ المنهج التجريبي، وعلىٰ ضوء هذه المبادئ سار البحث العلمي الحديث في أنحاء أوربا طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وكان طبيعيًا أن يكون حظ إنجلترا أعظم من غيرها، فأنشئت في لندن سنة (١٦٤٥) الجمعية الملكية (The Royal Society) التي تُحقِّق علىٰ نحو ما حلم بيكون من تأسيس

جمهورية علمية، والتي أخذ رجالها -وفي مقدمتهم بويل (Boyle 1627-1691)، ونيوتن (Newton 1642-1727)-، يطبقون منهجه خطوة خطوة، وقد أسست في فرنسا وألمانيا جمعيات علمية علىٰ غرار هذه الجمعية، وكان لتعاليم بيكون فيها أثر يذكر.

غير أنَّ البحث العلمي كفيل أن يقوم نفسه بنفسه، ولو لم يضع العلماء آراءهم موضع التطبيق ما اهتدوا إلىٰ ما فيها من ضعف أو نقص لذلك كانت الفترة السابقة وسيلة لتنقيح مذهب بيكون وتوسعته، فوضعت شرائط جديدة للملاحظة والتجربة الصحيحة ووضح الفرض العلمي بوجه خاص توضيحًا تامًّا، ثم جاء «جون إستوارت مل» في القرن التاسع عشر فأفاد من كل ما تقدَّم وحاول أن يصوغ المنهج التجريبي في قالب أشمل وعلىٰ وجه أعم، وأتم ذلك البناء الذي وضع بيكون أساسه، وتضافر العلماء والفلاسفة من بعده علىٰ تشييد أركانه ورفع دعائمه.

وإذا كان لبيكون فضل السبق والاختراع؛ فإنَّ لاستوارت مل يدًا لا تنكر في توضيح شرائط التجربة واستيفاء مناهج البحث العلمي الصحيح.

الفصل الثالث

رينيه ديكارت[1]

(René Descartes)

١٥٩٦-١٦٥٠م

(١) لابد من ملاحظة أن (ديكارت) لما وضع العقلَ كمرجعية معرفية، بمعناه كجوهر مفكر قادر علىٰ بلوغ الحقيقة بمفرده وبمعزل عن أي سند ماورائي، فإنه -سواء وعىٰ ذلك أمْ لمْ يَعِ- أرسىٰ لأوروبا عقيدةً جديدةً تم فيها تأليهُ العقل ورفعُه إلىٰ مقام المطلق.
انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، د. الطيب بوعزة، نماء، من ص ١٦.

- زعيمُ نهضةٍ عقليَّةٍ، وقائدُ حركةٍ فكريَّةٍ، وحاملُ رايةِ التجديدِ والابتكار في دائرة البحث الفلسفي في أثناء القرن السابع عشر، فهو -بلا جدال- «أبو الفلسفة الحديثة»[1] الذي أقام أركانها وشاد بنيانها، ووضع خطتها، وأبان منهجها، وفصَّل القول في فروعها وأصولها، وكان في مُقدِّمة مَن حرروها من ربقة القيود اللفظية والمناقشات المدرسية، وخلصوها من سلطان الكنيسة واستعباد أرسطوطاليس.

- ولئن كان معاصروه قد اضطلعوا بشيء من عبئه وقاسموه في مهمته، فهو -بلا شَكٍّ- أشملهم نظرًا، وأوسعهم بحثًا، فلم يقصُرْ جلَّ همِّه علىٰ دراسة المنهج كما صنع بيكون، ولم يشغل بمشكلة الحركة والتغير وحدها كما شغل راسندي، ولم تستول عليه الأبحاث الأخلاقيَّة والسياسيَّة -خاصة- كما استولت علىٰ هوبس، بل أبَىٰ إلَّا أن ينهض بدراسة: «الإنسان، والكون والإله»؛ فأتَىٰ بالجديد في دائرة: «المنطق، والطبيعة، وما وراء الطبيعة» وسنلقي نظرة عجلىٰ علىٰ حياته ومصنفاته، ونقف قليلًا عند آرائه وفلسفته.

---

(١) ليس هذا التعميم دقيقًا. فبالمقابل هناك من يرىٰ أن ديكارت ليس إلا فيلسوفًا سكولائيًا تقليديًا، وأن عقلانيته مظهرية لا جوهرية، فهي قناع مراوغ أخفىٰ به ديكارت اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها العقائد المسيحية التقليدية، وحتىٰ الشك لم يكن منهجيًا، بل كان مفترضًا أو مصطنعًا. راجع شواهد ذلك وأهم المتبنين لهذه الأطروحة: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، محمد عثمان الخشت، دار قباء.

أولًا: حياته

وُلد ديكارت في (٣١ مارس سنة ١٥٩٦م) بـ«لاهاي»، إحدىٰ القرىٰ الرئيسة بـ«مقاطعة تورين بفرنسا»، ويرجع نسبُه إلىٰ أسرةٍ متواضعة من طبقة الأشراف الذين سموا عن طريق القضاء والتشريع.

ومن سوء حظِّه أنَّه حُرم العطف الأموي وهو أحوج ما يكون إليه فقد تُوفِّيت أمه، ولم يكد يجاوز العام الأول من عُمره بعد أن ورَّثته سعالًا وضعفًا لَازَمَاه إلىٰ سنِّ العشرين، وبقي في ضعفه هذا مشمولًا برعاية أبيه وإخوته.

ولمَّا بلغ الثامنة أُلحق بمدرسة «لافليش» (La Flèche) اليسوعيَّة التي كانت من أهم مدارس أوربا، وفيها تثقَّف علىٰ أيدي خيار المُدرِّسين المعروفين في ذلك العهد، الذين خصوه بعناية ممتازة، مراعاةً لحاله الصحية، وتقديرًا لمواهبه العقلية.

وتعلَّم كلَّ المواد التي كان يظنُّ أنَّها ضروريَّة لتكوين رجال مثقفين فدرس اللغات القديمة، والأدب نثرًا ونظمًا، والجغرافيا والتاريخ، والفلك والرياضيات، والطب والتشريع، والفلسفة واللَّاهوت، ونال درجة الماجستير في الآداب، والليسانس في الحقوق ولمَّا يناهز العشرين!

بيد أنَّه لم يكد يبلغها حتىٰ بَدَا له أنَّ كل هذه الدراسات السابقة قليلة الجدوىٰ واهية الأساس!

حقًّا إنَّ في الشعر والأدب عامَّة جمالًا وروعة لا نظير لهما، وفي القصص والتاريخ سلوة وأمثلة عُليا يُمكن احتذاؤها، وفي الرياضيات برهنة واستدلالاهما غاية في الدقة، وفي الفقه والطب ما يغدق علينا المال والخيرات، وفي اللَّاهوت ما يُرشدنا إلىٰ طريق الجنة، وفي الفلسفة ما يُعِدُّنا لأن نتحدث حديثًا مقبولًا في كل شيء، ونحظَىٰ بإعجاب المستمعين.

غير أنَّ واحدًا من هذه الأبحاث -إذا استثنينا الرياضيات- لا يقوم علىٰ أفكار

واضحة، ولا يعتمد علىٰ معلومات يقينيَّة ولا يُوصِّل دائمًا إلىٰ الغرض المطلوب منه!

أليس الشعر والفصاحة موهبتين فطريتين لا تُكتسبان بالدرس ولا تُتعلَّمان؟! علىٰ أنَّ من الحكمة أن نخاطب الناس علىٰ قدر عقولهم، وألَّا نرهقهم بتلك المُحسِّنات البديعية الغامضة!

وأمَّا القصص والتاريخ: أفلا يجني أولهما علينا أحيانًا أن نتوَّهم مُمكنًا ما هو مستحيل في الواقع، ويعكس ثانيهما الحوادث ويقلب الماضي ظهرًا علىٰ عقب؟!

وأمَّا اللَّاهوت: أفليس عِلمًا لا داعي إليه ما دمنا نُوقن أنَّ طريق الجنة مفتوح للعلماء والجهلاء؟! بل أليس علمًا ممتنعًا كلَّ الامتناع ما دمنا نُسلِّم أنَّ حقائق الوحي أمور سمعية لا دخل للعقل فيها؟!

والفلسفة أخيرًا: أليست من أكثر المعارف اختلاطًا وغموضًا؟!

فلا يطمئن -إذن- ديكارت من كلِّ ما حصَّله حتىٰ العشرين إلَّا إلىٰ الرياضيات الجديرة بالعناية والتقدير؛ لِمَا في براهينها من اليقين والوضوح، ويضم إليها السمعيات والأمور المُنَزَّلة من عند الله؛ لأنَّها تمنحنا أيضًا يقينًا وإن يكن من طراز آخر.

وسيكون لهذين النوعين من اليقين اللذين أفادهما من دراسته الأولىٰ أثر عظيم في فلسفته المستقبلة.

والآن وقد تبيَّن ديكارت ما في العلم الذي تلقَّاه من نقصٍ لم يرَ بُدًّا من أن يوليه ظهره، ويطلب علمًا جديدًا يكشفه بنفسه، ويهتدي إليه في سفر الكون العظيم المملوء بالآيات.

لذلك أخذ يجوب أنحاء الأرض، ويتردد علىٰ قصور الملوك والأمراء، وينخرط في سلك الجيوش، ويخوض غمار المعارك، ويعاشر الناس علىٰ اختلاف أمزجتهم وطبقاتهم؛ ليتزود من التجارب النافعة، ويميز الصواب من الخطأ، وينفذ إلىٰ صميم الحقيقة ببحثه الشخصي.

وكان له بالسَّفر ولوعٌ كبير حتىٰ إنَّه قضىٰ شطرًا كبيرًا من حياته راحلًا مُنتقلًا، ولم يدعْ بقعة مهمةً من بقاع أوربا إلَّا زارها.

والأسفار وسيلة ناجعة من وسائل التكوين والثقافة، ومدرسة مملوءة بالجديد والطريف، ويظهر أنَّ غرام ديكارت بالحقائق والوصول إليها دفعه لأنْ يكشفها في خدرها، ويقف عليها في مقرها.

فبدأ أوَّلًا بالرحلة إلىٰ هولنده؛ لتعلم فنون الحرب والفروسية في جيش موريس دىٰ ناسو أكبر قائد معاصر، علىٰ نحو ما كان يصنع شباب الأشراف من الفرنسيين في ذلك الحين، وإلىٰ جانب هذا استطاع أن ينمي معلوماته الرياضية والموسيقية، إلَّا أنَّه ما لبث أن رحل إلىٰ ألمانيا، ثم إلىٰ إيطاليا وسويسره، وكان في خلال ذلك يعود إلىٰ فرنسا من حين لآخر في شؤون شخصية، أو لتحقيق بعض المسائل العلمية.

عشر سنوات أو يزيد قضاها في اضطراب عقلي وحيرة نفسية، فلا ينزل في مدينة إلَّا ويرحل عنها إلىٰ أخرىٰ.

وبعد أن أتمَّ السفر ثقافته، ووسَّع فكره، وخلَّصه من الأخطاء الشائعة؛ رأىٰ واجبًا عليه أن يكتب، ويُؤلِّف ويظهر للناس ثمار دراسته وبحثه.

هذا إلىٰ أنَّه -وقد جاوز الثلاثين- اكتملت سنه، واختمرت تجربته ونضجت آراؤه، فلجأ إلىٰ هولنده مهبط وحيه، ومقر إلهامه ينشد الهدوء والسكون الضروريين للبحث المنتج والدراسة الكاملة، وقضىٰ فيها عشرين سنة مقيمًا لا يبرح، اللَّهم إلَّا إلىٰ فرنسا في رحلات قصيرة.

وفي هذه الفترة استطاع أن يدوِّن معظم مؤلفاته، ويرد علىٰ معارضيه، ويراسل طلاب الفلسفة، والعلم في مختلف الجهات.

وفي سنة (١٦٤٩م) حقَّق بَعْدَ لَأْيٍ رغبة كرستينا ملكة السويد التي دعته إلىٰ زيارتها كي تتلمذ له وتأخذ عنه، وكانت مولعةً بالدراسة والنظر، غير أنَّ رجلًا نشأ في حدائق «تورين» البديعة، واستنشق نسيمها العليل ما كان ليقوىٰ علىٰ جو السويد القاسي وبردها القارس، فعاجله سلٌّ أودىٰ به في ١١ فبراير سنة ١٦٥٠.

هذه حياة لا تخرج -كما ترىٰ- عن المألوف في شيء، وترجمة شبيهة بتراجم كثير من الرجال العاديين بقدر ما هي بعيدة عما عهدناه لدىٰ الفلاسفة المختصين في التاريخ المتوسط والقديم.

فلم يكن ديكارت رئيس «لوقيون»، ولا «أكاديمية»، كما كان أرسطوطاليس وأفلاطون، ولم يكن أستاذًا في جامعة أو مدرسة، كما كان معظم مفكري القرون الوسطىٰ، بل لم يحاول التدريس قطُّ إلَّا للملكة كرستينا في لحظات كانت قاسية عليه كل القسوة.

والواقع: إنَّ فلاسفة القرن السابع عشر في جملتهم أبعد ما يكون عن أن يتخذوا الفلسفة مهنة، وهذه ظاهرة جديدة لم تؤْلَفْ من قبل.

فبيكون -كما لاحظنا- انغمس في السياسة، واتصل ببلاط الملك جاك الأول اتصالًا وثيقًا، وديكارت أحد الأشراف الفرنسيين الذين عاشوا من مالهم الخاص، واسبينوزا كان يجني قوت يومه من صناعة النظارات التي مهر فيها، وليبنتر أخيرًا وزير لأحد صغار الأمراء الألمان.

غير أنَّ في حياة ديكارت أمرًا واحدًا يستلفت النظر، وأعني به حادث «المدفأة» المشهور!

وذلك أنَّه كان في ألمانيا في بداية شتاء سنة (١٦١٩م)، ونزل في حجرة دافئة بمحلة منقطعة، حيث لا صديق ولا أنيس، فقضىٰ سحابة يومه مُفكِّرًا في المعارف الإنسانية وتكونها، والعقل وقصوره إبَّان نشأته، وتمنىٰ أن لو وجد الإنسان السبيل إلىٰ اكتساب معلوماته كُلِّها وهو مكتمل العقل.

فلمَّا جنَّ الليل انعكست عليه هذه الأفكار في منامه، ورأىٰ كأنَّ هاتفًا يدعوه إلىٰ السير في طريقه، ووضع دعائم العلم والفلسفة الجديدة.

وسواء أصحت هذه الرؤيا أم لم تصحّ؛ فالمهم أنَّ ديكارت كان يحيا في هذا الدور حياة عقلية وروحية خالصة، استولىٰ عليه تجديد الفلسفة وإنهاضها إلىٰ حدٍّ أنَّه كان يُفكِّر فيه في أثناء يقظته، ويحلم به في ساعات نومه.

ومنذ تلك الليلة المشهودة انتهىٰ إلىٰ الحلِّ الأخير والوسيلة الناجعة وهي اختراع منهج رياضي عام يطبق علىٰ العلوم علىٰ اختلافها.

وهنا أحسَّ بغبطة ليس وراءها غبطة، وسرور لا يُعادله سرور ووجَّه عنايته فيما بعد لتحقيق هذا الحلم الخطير.

ثانيًا: مصنفاته

لقد وقف ديكارت جهوده كُلَّها تقريبًا علىٰ الفلسفة، فلم يكتب إلَّا قليلًا فيما سواها، علىٰ أنَّه لم يتسع له الزمن؛ ليستوعب كل أطرافها.

ويظهر أنَّ حبه للهدوء والسكينة كان يحول دونه، والتقدم إلىٰ الجماهير بكل ما يجول بخاطره من أفكار، ولاسيما وسلطان الكنيسة عظيم ورقابة رجال الدين علىٰ الأبحاث العلميَّة بالغة حدها، وأقرب مثل علىٰ ذلك ما كان من أمرهم مع جاليليو الفلكي الإيطالي المشهور، المعاصر لديكارت والمتفق معه في آرائه الفلكية الجديدة.

وكان في اتِّهامهم إياه بالإلحاد ما حمل ديكارت علىٰ أن يعدل عن نشر «كتاب العالم» (Traité du Monde) الذي وعد به من قبل.

وقد وصلت به الحيطة أنَّه كان ينشر كتبه أحيانًا خلوًا من اسمه، أو يقدمها للنقاد قبل إذاعتها ليطمئن مقدمًا علىٰ حظها ومستقبلها، ولعلَّ رغبته في الهدوء هي التي صرفته عن أن يكتب في السياسة وهي مثار الأخذ والرد والمناقشة والجدل.

وأهم كتبه:

(١) «مقال في المنهج» (Discours de la méthode) الذي احتفلت الجامعة المصرية وجامعات أخرىٰ أوروبية منذ أعوام بمرور ثلاثة قرون علىٰ نشره، وقد ظهر معه في مجلد واحد ثلاث رسائل في البصريات، والآثار العلوية، والهندسة، وكان بمثابة مقدمة لها، كما وضعت هي علىٰ أن تكون تطبيقًا لقواعده ومبادئه العامة، ومن غرائب الصدف أنَّ هذه الرسائل هي التي لفتت أنظار القراء في القرن السابع عشر، بما كان فيها من تجديد في الطبيعة والفلك والرياضيات في حين أنَّ المُقدِّمة لم تستوقفهم كثيرًا، ومع ذلك فقد انعكست الآية اليوم تمامًا، فتنوسيت الرسائل كل التناسي، وانفصلت المقدمة عنها في استقلال وأضحت محط أنظار القراء.

وهذه المقدمة -أو المقال- في جزء منها جديرة بأن تسمَّىٰ «اعترافات ديكارت»؛

إذ يشرح فيه تاريخ حياته الروحية وما مرَّ به من أزمات، وما أشبهه في هذا بروسو في اعترافاته، أو الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»[1].

وأمَّا الجزء الآخر، فيوضح فيه قواعد منهجه الأربع المشهورة ويتحدث عن الأخلاق حديث المستسلم للعرف والتقاليد المتأثر ببعض الأفكار الرواقية، ويعرض لتلك المشكلة الميتافزيقية المهمة، مشكلة «أنا أفكر فأنا موجود»، ويشير أخيرًا إلىٰ بعض التجارب العلمية.

(٢) «**تأملات في الفلسفة الأولىٰ**»، الذي نشر باللَّاتينية سنة (١٦٤١م) تحت هذا العنوان: (Meditationes de prima philosophia)، ثم لم يلبث أن ترجم إلىٰ الفرنسية، واطلع مؤلفه علىٰ جزء من ترجمته، ويُعنىٰ فيه ديكارت خاصة بالبرهنة علىٰ وجود الله ووجود النفس، وتقديرًا لما في هذه الأبحاث من دقة ورغبة في أن يطمئن علىٰ مستقبلها، لم يشأ أن ينشرها قبل أن يعرضها علىٰ كبار المفكرين ورجال الدين في هولنده وفرنسا.

وقد وجهت إليه اعتراضات عدة لم يرَ بُدًّا من أن يرد عليها ويلحقها بمؤلفه، ثقة بالنفس عظيمة، وأملًا في أن يقرأ الكتاب في أوسع دائرة ممكنة.

(٣) «**مبادئ الفلسفة**» (Principia philosophiae) الذي ظهر باللَّاتينية أيضًا سنة (١٦٤٤م)، ثم ترجم بعد ذلك بقليل إلىٰ الفرنسية وقد ضمنه ديكارت الأفكار المهمة التي أودعها من قبل «كتاب العالم» وأفاض الحديث في نظرياته الطبيعيَّة.

(٤) «**رسالة في انفعالات النفس**» (Traité des passions) وهو آخر مُؤلَّف نشره ديكارت في أثناء حياته سنة (١٦٤٩م)، وفيه يعرض للمشكلة الأخلاقية التي سبق له أن تصدىٰ لها في «مقاله في المنهج» ويظهر أنَّ هذه المشكلة شغلته كثيرًا في السنوات الأخيرة من حياته، وخاصَّة في الرسائل المتبادلة بينه وبين تلميذته المخلصة الأميرة أليصابات، والتي نُشرِت بعد موته في ثلاث مجلدات.

لا شَكَّ في أنَّ هذه المُؤلَّفات أحدثت ثورةً عظيمة في حينها، ورسمت للباحثين

(١) هناك شواهد موضوعية في الكتابين، وسياقية تاريخية تشير إلىٰ اطلاع ديكارت علىٰ المنقذ من الضلال للغزالي. راجع حول ذلك: الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلىٰ هيوم، إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، دار الوفاء، (١١٧-١١٩).

خطة الفلسفة الجديدة المنشودة، والكتاب الثاني أهمُّها قطعًا وأغزرها مادة، غير أنَّ الأول هو الذي قُدِّر له ذيعُ الصيت، وامتدادُ النفوذ فلا يكاد يُذكر اسم ديكارت إلَّا ويخطر بالبال «مقاله»، وقد ترجم إلىٰ أغلب اللغات الأوروبية الحديثة، وحبَّذا لو نقل مرة أخرىٰ نقلًا محكمًا إلىٰ العربية.

ثالثًا: فلسفته[1]

لو شاء ديكارت أن يكون فيلسوفًا فحسب؛ لَمَا كلَّفه ذلك كبير عناء، ولكنَّه أبَىٰ إلَّا أن يحمل رايةَ التجديد في الدائرة الفلسفية، ويثور علىٰ التقاليد القديمة، ويستحق في جدارة لقب «أبو الفلسفة الحديثة»، ولن يحرز هذا اللقب إلَّا إذا استطاع أن يحلَّ محلَّ ذلك الأب الذي أذعن له الفلاسفة القدامىٰ والمعاصرون، محل أرسطوطاليس الذي استولىٰ علىٰ العقول بسلطانه وملكها بمصنفاته.

فثورته موجهة -إذن- ضد منطق المعلم الأول، وآرائه الطبيعيَّة التي لا تلائم العلم

---

(١) تنتهي فلسفته بمناداتها بفطرية العقل إلىٰ موقف معرفي إبستمولوجي ومنهجي ميتودولوجي يُنَصِّبُ النموذج الرياضي كأسلوب منهجي لتشغيل الاستنباط من الحدوس؛ ذلك لأن فطرية العقل تعني في أبعادها الوجودية الديكارتية أن العقلَ مُجهَّزٌ ببدهيات حقيقية مطلقة.

وحقيقة هذه المبادئ ترجع إلىٰ مصدرها الإلهي، ومن هنا كان تفسير (ديكارت) للاختلاف الفكري، وللسقوط في مزالق الخطأ الملحوظ في الممارسات الفكرية؛ بكونه راجعًا ليس إلىٰ اختلاف العقل، بل إلىٰ اختلاف الطرق المنهجية لاستعماله؛ أي: إن الخطأ في المنهج وليس في العقل، أو بعبارة أخرىٰ: إن الخطأ في «كيف نفكر؟»، وليس في أداة التفكير (العقل)؛ «لأنه لا يكفي أن يكون لدينا عقلٌ؛ لأن الأهم -كما يقول (ديكارت)- هو أن نحسن استخدامه».

وعن أثر هذه الفلسفة يمكن القول: إن الفلسفةَ الديكارتيةَ تنتهي إلىٰ تصور العقل كجوهر لا كأداة؛ إنه جوهر حامل للحقيقة المطلقة السابقة علىٰ أي اكتساب وتجربة، غير أن هذا لا يطعن في الفكرة السابق ذكرها؛ أي: النظر إلىٰ الديكارتية بوصفها أحدثت نقلةً في مفهوم العقل من الدلالة الكونية إلىٰ الدلالة الذاتية، كما أنها نقلة تؤشّر علىٰ انقلاب هائل بالقياس إلىٰ الذوق الثقافي القروسطوي، بل هي المحدد المفهومي والمنهجي للمشروع الحداثي بأكمله، فالذاتيةَ هي - حسب (هيغل)- تلك الأرضية التي كثيرًا ما أبحر الفكر الفلسفي من أجل بلوغها؛ الأمر الذي جعل (ديكارت) حسب الهيجيلية «البطل الذي أعاد المسائل والإشكالات بصورة جذرية إلىٰ البداية، وأعاد صياغة وتشكيل أرضية الخطاب الفلسفي».

انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص٢٧ إلىٰ ٢٨.

الحديث، ونظرياته الميتافزيقيَّة التي لا تُرضي العقل، ولا تتفق مع أصول الدين، وحول هذه النقط الثلاث تدور أبحاث ديكارت الرئيسة كلها.

وفي مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» يقسم هو بنفسه الدراسات الفلسفية إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة السابقة، ومن أوضح مميزات هذه الثورة أنَّها صدرت عن الرياضيات، واعتمدت عليها في كلِّ مراحلها، وتأثَّرت بها في مختلف نواحيها، فتلافت بذلك نقصًا وقع فيه أرسطوطاليس قديمًا وقربت الإصلاح الديكارتي من الفلسفة الأفلاطونية.

والواقع أنَّ ديكارت يلتقي مع أفلاطون في غير ما موضع، كما سنلحظ ذلك في المسائل التالية، ومن جهة أخرىٰ كأنِّي بالتاريخ يُعيد نفسه وبالنهضة الحديثة تمثل ذلك السير الذي سارته الفلسفة اليونانية في أثناء تكونها، فبينما ينادي بيكون بإنهاض العلوم الطبيعيَّة وتنشيطها كما صنع المليطيون، إذا بديكارت يستمسك بالدراسات الرياضية، ويعلِّق عليها كلَّ آماله كما فعل الفيثاغوريون.

(١) منطق ديكارت ومنهجه

لاحظنا من قبل أن رجال عصر النهضة تحاملوا علىٰ منطق أرسطوطاليس ونقدوه نقدًا مرًّا، وهمَّ بعضهم بإحلال منطق آخر محله، ثم جاء بيكون فتوسع في منطق الاستقراء الذي أهمله الفيلسوف اليوناني إهمالًا يكاد يكون تامًّا، أمَّا منطق القياس فلم يعرض له في شيء، وهذه هي الناحية التي أخذ ديكارت علىٰ عاتقه إصلاحها مستعينًا بأبحاثه الرياضية وكُلُّنا يعلم ميله إلىٰ الرياضيات وتعلقه بها منذ أن فارق مدرسة «لافليش» اليسوعية، فإنَّه صرَّح علىٰ أثر خروجه منها أنَّ الرياضيات هي الثمرة المهمة التي جناها من تربيته الأولىٰ.

ثم غذىٰ هذا الميل فيما بعد فاتصل بكبار الرياضيين في هولندا، أمثال بيكمان وويجنس، الذين شجعوه علىٰ السير في طريقه الرياضي ودعوه إلىٰ أن يعنىٰ بوجه خاص بالرياضة النظرية.

وقضىٰ سنوات رحلته الأولىٰ في أبحاث رياضية مختلفة، وكان له غرام كبير بالمعضلات وحلها، وليس هناك شَكٌّ في أنَّ هذه الدراسة هي التي أعانته علىٰ أن يدخل علىٰ العلوم الرياضية ما أدخل من إصلاح وخاصة تطبيقه الجبر علىٰ الهندسة وتكوينه الهندسة التحليلية.

(١) البرهنة الرياضية والاستدلال القياسي:

من الرياضة سار ديكارت إلىٰ المنهج العام الصالح لقيادة الفكر نحو الحقيقة؛ ذلك لأنَّ في البرهنة الرياضية ميزتين رئيستين هما أساس ما فيها من يقين، وإقناع وسر سبقها علىٰ أنواع البرهنة الأخرىٰ، ونعني بهما: **النظام، وارتباط الأفكار بعضها ببعض**، فالمقدمات الرياضية منظمة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحيث تسلمك كلُّ مُقدِّمة إلىٰ تاليتها، ومتىٰ وضعت المقدمات على هذا الوضع، وعلىٰ هذا النظام، فهي

موصلة إلىٰ النتيجة لا محالة وما أشبهها بسلسلة متصلة الحلقات لا يمكن أن تتخلىٰ حلقة منها عن الأخرىٰ، وفي الوقوف علىٰ بعضها ما يعين علىٰ كشف البعض الآخر، ويكاد الإنسان يلحظ فيها خطوات الذهن وانتقاله من قضية إلىٰ أخرىٰ بناءً علىٰ العَلاقات الموجودة بينهما، فعلىٰ ضوئها يُمكن أن نكون علمًا جديدًا يصح أن نسميه «علم العَلاقات والنظام»، وهذا هو المنهج الذي ينشده ديكارت، ويرغب في أن يطبقه علىٰ العلوم الأخرىٰ.

وما قواعده الأربع المشهورة التي سنتحدث عنها بعد قليل إلَّا توضيح للنظام المطلوب، ووسيلة من وسائل البحث عن العَلاقات التي تربط الأفكار بعضها ببعض.

ليست العلوم الرياضية إذن هي المنهج الديكارتي، ولكنَّها مهدت له وقادت إليه، فإنَّ الفكر الإنساني يبدو فيها علىٰ طبيعته مجردًا من كلِّ قيد ولا يرمي ديكارت بمنهجه إلَّا أن يخلص العقل من القيود المحيطة به، فيتهيَّأ للحكم والقياس في طلاقة تُمكِّنه من الوصول إلىٰ الحقيقة.

ودراسة المنهج في الواقع دراسة للفكر وقوانينه، وكم يدهش ديكارت؛ لأنَّ النباتي يبحث عن خواص النبات، والمعدني يتتبع مميزات كلِّ معدن علىٰ انفراد، في حين أنَّ قليلين هم الذين يبحثون عن طبيعة الذهن والعلم الكُلِّي الذي ينظر في وسائل البرهنة والاستدلال.

مع أنَّ في الإنسان قوىٰ عقلية مختلفة ربما طغىٰ بعضها علىٰ بعض، ولا يمكن أن تسلم البرهنة إلَّا إذا استطعنا أن نحفظ الفكر من عدوان الحِسِّ والمخيلة عليه.

(٢) الحدس والقياس:

هناك عملان فكريان يعتقد ديكارت أنَّهما طريق المعلومات الثابتة وأساس البرهنة الصحيحة، وهما الحدس (Lintuition) والقياس[١] (La dèduction)، فالحدس هو ذلك النُّور الإلهي، والغريزة العقلية التي نستطيع أن ندرك بها «الأفكار البسيطة» كالامتداد والحركة، أو الحقائق الثابتة مثل «أنا أفكر، وأنا موجود»، أو الروابط بين قضية وأخرىٰ مثل: «المساويان لشيء واحد متساويان»، فهو

---

(١) أو الاستنباط.

وسيلة اكتساب الحقائق التي تعتمد عليها البرهنة.

وأمَّا القياس فهو إثبات قضية ما بواسطة مبادئ عامة تصدق عليها، ولا يصح أن نخلط بينه وبين قياس أرسطوطاليس المعروف، فإنَّه يختلف عنه من نواح كثيرة، فليس خاضعًا **أوَّلًا**: لتلك القواعد المعقدة التي يخضع لها القياس الأرسطي، بل أساسه حدس وإلهام واضح تمام الوضوح، بحيث يستطيع أبعد الناس عن البرهنة ووسائلها أن يدركه، ومن جهة **أخرىٰ**: بينما يقوم القياس علىٰ عَلاقات ثابتة بين أفكار محدودة تكاد تكون البرهنة فيها آلية، إذا بالقياس الديكارتي يعتمد **أوَّلًا**: بالذات علىٰ حركة فكريَّة مستمرة تدرك كُلَّ شيء علىٰ انفراد وفي وضوح، **وثانيًا**: يفسح قياس أرسطو المجال للقضايا الظنية والمحتملة، في حين أنَّ قياس ديكارت لا يقبل إلَّا القضايا اليقينية[1].

وعلىٰ هذا يُمكننا أن نقول: إنَّ ديكارت قد تنبَّه إلىٰ ما في منطق القياس -الذي وضعه أرسطوطاليس، وأساء استعماله رجال القرون الوسطىٰ- من نقصٍ وجمودٍ، فأراد أن يتوسَّع فيه، ويكسبه شيئًا من الحياة والمرونة، فبدل أن كان يدور حول فكرة الجنس والنوع فقط؛ أصبح يعتمد علىٰ الحقائق الثابتة كيفما كانت، ويُعنىٰ بارتباط قضية بأخرىٰ بصرف النظر عن وضع الحدود وأشكالها.

(٣) قواعد ديكارت الأربع:

دعامة الاستدلال القياسي -كما رأينا- هي تلك المبادئ العامة المكتسبة بواسطة

---

(١) عمل ديكارت ما في وسعه لرد الاستنباط إلىٰ الحدس، فعلىٰ سبيل المثال يمكننا القول إنه في حالة القضايا التي يمكن استنباطها مباشرة من المبادئ الأولىٰ، يكون صدق هذه القضايا معروفًا لنا بواسطة الحدس حينًا، وبواسطة الاستنباط حينًا آخر تبعًا لوجهة النظر التي نتخذها. «ولكن النتائج البعيدة -علىٰ العكس من ذلك- يمكن الإعداد لها فقط بواسطة (الاستنباط)». وفي العمليّات المطولة من البرهنة الاستنباطية يعتمد يقين الاستنباط إلىٰ حد ما علىٰ صحة الذاكرة، وبذلك يدخل هنا عامل آخر. ولذا فإن ديكارت يرىٰ أنه من خلال المراجعة المتكررة للعملية الاستنباطية يمكن أن نقلل من تأثير دور الذاكرة، كي نقترب علىٰ الأقل من إدراك حسي لصدق النتائج البعيدة، باعتبارها نتائج تلزم بوضوح عن المبادئ الأولىٰ. وعلىٰ أية حال، فرغم أن ديكارت يخضع ذلك الاستنباط للحدس؛ فإنه يواصل الحديث عنهما باعتبارهما عمليتين عقليتين. تاريخ الفلسفة: (الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلىٰ ليبنتز) (المجلد الرابع)، كوبلستون، ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، (١١٢)

الحدس، غير أنَّ هذه المبادئ لا تصلح لإثبات القضايا علىٰ اختلافها، بل لكلٍّ قضية مبادئ تلائمها.

ومهمة المستدل أن يتخيَّر لكلٍّ موضوع المقدمات التي ترتبط به وتساعد علىٰ إثباته، وليس هذا الاختيار بيسير؛ فإنَّ خطأ الرياضيين في برهنتهم راجع -غالبًا- إلىٰ أنَّهم ضلوا السبيل في تخيُّرِ المقدمات التي تُعين علىٰ إثبات قضية ما.

لذلك أخذ ديكارت علىٰ نفسه أن يحدد هذا الاختيار، ويرسم بعض وسائله، فوضع قواعده الأربع[1] التي تتلخص في ضربٍ من المران العقلي يُراد به جمع أكبر عدد ممكن من الحقائق اليقينية، والبحث عما بينها من صلات وروابط تمكننا من قياس بعضها علىٰ بعض.

وهذه القواعد -في اختصار- هي:

أولًا: «لا نقبل مُطلقًا شيئًا علىٰ أنَّه حقٌّ إلَّا إذا عرفناه كذلك في وضوح، بحيث لا يعرض له الشَّكُّ في الذِّهن بحال».

ويرمي ديكارت بهذا إلىٰ تطهير العقل من الأفكار الموروثة والمتداولة التي لم تثبت صحتها، والخروج علىٰ سلطان الكنيسة والفلسفة المدرسية، وإلىٰ الاعتداد بالحقيقة وحدها كيفما كان مصدرها، ومقياس الحقيقة في رأيه هو جلاء الأفكار ووضوحها (Les idées claires et distinctes).

ثانيًا: «نقسم المشكلة التي نحن بصددها ما وسعتنا القسمة، وما فُسح لنا ذلك في السبيل إلىٰ حلِّها علىٰ أحسن وجه».

وهنا يُقدِّم لنا ديكارت -مثلًا- من أمثلة التحليل (L'analyse) الذي عنىٰ به عناية خاصة، وغاية هذا التحليل أن نرد المُرَكَّبَ إلىٰ البسيط والصعب إلىٰ السهل، ونكون العلم من مجموعة أفكار جلية واضحة ونخرج من دائرة المحسوس إلىٰ المعقول، ونحول العالم الحسي الغامض إلىٰ عالم عقلي واضح.

ثالثًا: «قيادةُ الأفكار بنظام، مبتدئين بأبسطها ومنتهين بأكثرها تعقيدًا».

وهذه القاعدة مكملة لسابقتها ومتممة لها، فإذا كنا قد حلَّلنا فيما مضىٰ، فلنركب

(١) في كتابه: «قواعد لهداية العقل».

الآن، والتركيب (La synthese) والتحليل عملان مرتبطان ومتداخلان، ولا يكفي أن نرد العالم إلىٰ عناصره الأولىٰ، بل يجب أن ندرك ما بين هذه العناصر من عَلاقات ونسب كي نفهم سرها ونستطيع تركيبها وربط بعضها ببعض ربطًا منطقيًا.

رابعًا: «إحصاءاتٌ تامة واستعراضات عامة، بحيث نتأكد من أنَّنا لم نغفل شيئًا ممَّا له صلة بالمشكلة المعروضة».

وهنا يردِّد ديكارت معنىٰ سبق لبيكون أن اهتدىٰ إليه فيما يتعلَّق بالاستقراء، فهو يدعو إلىٰ: التثبُّت والتَّأكُّد، والروية والتأني، والقياس في حاجة إلىٰ ذلك بدرجة لا تقلُّ عن الاستقراء، وإن برهنة قياسية ينقصها رابطة من الروابط أو عَلاقة من العَلاقات لا يُمكن أن توصل إلىٰ النتيجة المطلوبة.

لقد خَطَا ديكارت قطعًا بالبرهنة القياسية خطوة جديدة وفسيحة وتدارك ما فات أرسطوطاليس صاحب نظرية القياس من عدم ربط هذه النظرية بالبرهنة الرياضية.

وقد نلحظ في المنطق الأرسطي بعض آثار رياضية، ولكن لا يُنكر أحد أنَّه تنوسيت فيه الصلة بين القياس المنطقي والاستدلال الرياضي.

ثم جاء ديكارت فتلافىٰ هذا النقص واتخذ من البرهنة الرياضية الدعامة الأولىٰ للاستدلال القياسي، وأثبت للناس أن المنطق القديم ليس بعلم كامل لا يقبل زيادة ولا نقصًا -كما كان يُظنُّ- بل هو محتاج إلىٰ تهذيب وإصلاح جديدين.

وكنا نتوقع منه -وهو الذي طبق الجبر علىٰ الهندسة، وتنبه إلىٰ فكرة العَلاقات والروابط- أن يتوسَّع فيها من الناحية المنطقيَّة، ويسمو باستدلاله القياسي عن مرحلة الألفاظ والعبارات إلىٰ درجة الرموز والإشارات.

بيد أنَّه لم يفكر في هذا، وتركه لليبنتز ورياضي القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين الذين مزجوا المنطق بالرياضة مزجًا تامًا وكوَّنوا عِلْمَ المنطق الرياضي الحديث (The Logistic).

وهناك مأخذ آخر علىٰ ديكارت لا يفوتنا أن نشير إليه، وهو أنَّه بعد أن تغني بالحقيقة وجدَّ في طلبها انتهىٰ به الأمر إلىٰ أن اتخذ الوضوح مقياسًا لها، والوضوح -كما نعلم- أمر نسبي قد يتغير من شخص إلىٰ آخر ومن بيئة إلىٰ أخرىٰ.

(٢) ما وراء الطبيعة

لـم يكن بُدٌّ من أن يشغل ديكارت ببعض المشاكل الميتافزيقية منذ شبابه الأول، فقد وجهته نحوها المسائل الدينية التي تلقاها في مدرسة «لافليش» اليسوعية، والفلسفة كما وصلت إليه أقسام ثلاثة: هي المنطق، والطبيعة، وما وراء الطبيعة، ولا بُدَّ لطلابها من أن يلموا بهذه الأقسام. هذا إلىٰ أنَّ البيئة التي نشأ فيها كانت محتدمة النضال حول البارئ وصفاته والنفس ووجودها.

غير أنَّ تعلُّقه باليقين العقلي دفعه -فيما يظهر- إلىٰ أن يُعنَىٰ أوَّلًا، وبالذات بالأبحاث الرياضية، ويحاول تطبيقها علىٰ الدراسات الطبيعيَّة، فكانت سنواته العشر الأولىٰ التي قضاها في الرحلة والانتقال ملأىٰ بهذه الأبحاث، ولئن صَحَّ أنَّه فكر في أثنائها في بعض الموضوعات الميتافزيقية فإنَّما كان ذلك بدرجة محدودة وعلىٰ شكل مختصر، ولكنَّه لم يلبث أن ألجأته الرياضة والطبيعة نفساهما إلىٰ أن يبحث في هذه الموضوعات بحثًا أعمق ويدرسها دراسة أدق، ودعاه فوق هذا بعض أصدقائه من رجال الدين إلىٰ أن يرد شبه الملحدين، وبذا أضحت دراسة ما وراء الطبيعة في نظره واجبًا دينيًّا، وضرورة منهجية، وحاجة علمية.

فكان يرىٰ من الواجب عليه، وهو المتدين المفعم قلبه بالإيمان، أن ينقض شبه الشكاك والإباحيين المنتشرين حوله؛ «**لأنَّ من منحهم الله العقل ملزمون باستخدامه خاصة في معرفة الله ومعرفة أنفسهم**»[١]، لا سيما ورجال الدين المعاصرون قد ضلُّوا

---

(١) فعليًا انضوىٰ ديكارت تحت لواء مكافحة الزنادقة والملاحدة، ومن ثم فقد احتلت (التأملات) مكانها في خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية، هكذا أراد ديكارت، وهكذا ردد تكرارًا أنه يأخذ بنصر (قضية الله)، وقد طلب لتأملاته تصديق لاهوتيي السوربون، وكلف مرسين برفعها إلىٰ هؤلاء اللاهوتيين حصرًا ليدلوا برأيهم فيها. تاريخ الفلسفة: (الجزء الرابع) القرن السابع عشر، اميل ابرهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، (٨٤). ولكن ابراهييه يرىٰ أن ذلك محض مظهر خارجي لفكر =

السبيل في برهنتهم واستدلالهم، فهم يحاولون التوفيق بين الفلسفة والدين؛ فلا يفلحون، ويتخذون من أرسطوطاليس نصيرًا لهم؛ فلا ينتصرون.

ومن جهة أخرىٰ معرفة الله عماد اليقين، ودعامة الحقائق علىٰ اختلافها، فلا يستقيم منهج ديكارت، ولا يتحقَّق أثره إلَّا إن تمَّت هذه المعرفة، وأقيم الدليل عليها.

وليست أبحاثه الطبيعيَّة بأقل حاجة إلىٰ إثبات وجود الله من منهجه؛ فإنَّها أبحاث تسير من المعقول إلىٰ المحسوس علىٰ عكس ما كان مألوفًا من قبل، وكل بحث هذا شأنه محتاج لا محالة إلىٰ مبادئ يعتمد عليها، ولقد صرَّح هو نفسه لبعض خواصه: «**بأنَّ تأملاته الستة دعائم لنظرياته الطبيعية**».

لهذا لا يبدو غريبًا أن يعرض لمشاكل ما وراء الطبيعة في كتبه الثلاثة الرئيسة: «المقال»، و«التأملات»، و«المبادئ».

بيد أنَّه لا يفوتنا أن نلاحظ -بالرغم من كل هذا-: أنَّ فلسفته لا يصحُّ أن تُسمىٰ فلسفة دينية علىٰ طريقة رجال القرون الوسطىٰ، نعم إنَّها تعتمد علىٰ الدين، وتستمد منه بعض أسسها الأولىٰ، إلَّا أنَّ ديكارت لم يكدْ يتخذ من الدين عدته حتىٰ تركه جانبًا، وفصَّل القول في أجزاء فلسفته تفصيلًا عقليًا، بحيث لو تناسىٰ القارئ تلك الدعائم الأولىٰ لخيل إليه أنَّ هذه الفلسفة لا صلة لها بالدين في شيء[1].

(١) الشك:

ما وراء الطبيعة هو علم الوجود في مختلف نواحيه، لا فرق في ذلك بين وجود

= ديكارت، والمهم هو الموقع الذي تشغله الميتافيزيقا في مذهبه، فمعرفة الله التي تقدمها لنا ليست في نظر ديكارت هدفًا، وإنما وسيلة، فالهدف الذي وضعه ديكارت نصب عينيه هو (إصدار أحكام متينة وحقة علىٰ جميع الموضوعات التي تعرض له)، وهذا لا سبيل إلىٰ الوصول إليه من دون البحث عن أساس اليقين في الله ذاته.

(١) هذه هي القضية مثار الجدل التي تقدم التنويه بها في أول الكلام عن ديكارت وطبيعة فلسفته بين العقلانية والمدرسية. ومن الدراسات الحديثة التي تعرضت لهذا الموضوع بتوسع: الدليل القبلي في فلسفة ديكارت: المسألة الإلهية ومسار أفول الميتافيزيقا، فؤاد مليت، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية (٢٠١٦).

الله، ووجود النفس، ووجود العالم الخارجي.

غير أنَّ أنواع الوجود هذه مشوبة بأوهام كثيرة، وأخطاء لا حصر لها، ولا سبيل لأنْ نصل فيها إلىٰ يقين ثابت إلَّا إذا نبذنا ما ألفناه من أفكار وما درجنا عليه من آراء. نحن مضطرون لأنْ نشكَّ في كل شيء؛ لأنَّ الحس يخدعنا والحقائق العامة التي ندعيها معرضة لتأثير المخيلة والوهم بل وأكثر من هذا نحن نخطئ في البرهنة والاستدلال، وما جاز عليه الخطأ زال عنه اليقين.

ومَن يدرينا أن ليس هناك روح خبيث يخدعنا دائمًا، فيصور لنا الباطل حقًّا والحق باطلًا؟!

لعلَّنا نلحظ في هذا أن ديكارت يُردِّد أفكار شكاك اليونان ورجال عصر النهضة، وقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّه طغت علىٰ أوربا في القرن السادس عشر موجة من الشكِّ هدمت الوحدة السياسية والروحية، وقضت علىٰ كثير من نفوذ العلم والدين، وزعزعت سلطان أرسطوطاليس والكنيسة، وكان «مونتنىٰ» بوجه خاصٍّ زعيم هذه الحركة، ولا جدال في أنَّ ديكارت تأثَّر به، وأخذ عنه، فبدأ يشكُّ في معلوماته الأولىٰ التي تلقاها في مدرسة «لافليش»، ثم أوغل في الشكِّ حتىٰ بلغ به الذروة وافترض له أسبابًا لم تخطر ببال مَن سبقوه من الشكاك القدامىٰ والمحدثين، إلَّا أنَّ هناك فروقًا واضحة بين شك مونتنىٰ وشك تلميذه وخصمه في آنٍ واحد: فبينما الأول يشكُّ لمجرد الشَّكِّ، إذا بالثاني يشكُّ؛ ليصل إلىٰ اليقين، وبينما الأول يشكُّ ليهدم الحقيقة إذا بالثاني يشكُّ؛ ليخلص الذهن من أخطائه، ويعوده النظر العقلي الخالص، وبينما الأول لا يقف في شكه عند حدٍّ إذا بالثاني يسلم «بطبائع بسيطة» و«أفكار جلية واضحة» لا يقوىٰ الشكُّ علىٰ هدمها ولا يستطيع معارضتها. وفي اختصار أصبح شك مونتني، الذي كان آلةً هدَّامة لا ضابط لها، ولا غاية إلَّا الحيرة والتردد، في يدي ديكارت منهجًا عقليًّا ومجهودًا مُنظَّمًا يرمي إلىٰ تمييز الصواب من الخطأ، وإحلال هدوء اليقين محل حيرة الشكِّ، وغبطة الوصول إلىٰ الحقيقة محل حسرة الإنكار.

والشكُّ وسيلةٌ من وسائل تطهير الذهن وتصفيته، وقد قالوا: إنَّه مبدأ الحكمة، ومدرسة الحقيقة، يُنبِّه الفلسفة إلىٰ أخطائها، ويوقِف العقلَ عند حده، ويُرشده إلىٰ مواطن نقصه.

وما أحوج الإنسان -في رأي ديكارت- أن ينزع عن نفسه -كما صنع هو- ولو مرة في حياته كل ما اكتسب من آراء، ويلغي كلَّ ما اعتنق من أفكار، ثم يعرض ذلك كلَّه علىٰ بساط البحث، ويختبره بمخبار الشكِّ ويضعه تحت تصرف العقل وحكمه.

وما أشبه الذهن بسَفَط مملوء بتفاح فيه الجيد والرديء، وطريق تنقيته أن يفرغ التفاح جميعه، ويختبر الواحدة تلو الأخرىٰ، ثم يطرح رديئه ويحفظ جيده، فالشَّكُّ معيار الحقيقة وسبيل تمحيص الأفكار، ولن يكون شكُّنا مجديًا إلَّا إذا سيَّرتْهُ إرادة حازمة وصدر عن حرية تامة.

فإذا كان الشكُّ أوَّلَ خطوة في الفلسفة الديكارتية؛ أمكننا أن نقرر أنَّ هذه الفلسفة تبدأ بفعل حُرٍّ؛ لأنَّ الحرية عند ديكارت شرط أساسي للتفكير الكامل، والنقد الصحيح.

(٢) وجود النفس:

بدأ ديكارت فشكَّ في وجود الأشياء المادية، ثم لم يلبث أن أنكر الحقائق الرياضية، وأخذ يصور لنفسه ما شاء من صور الجحود والإنكار ولكن شكه المفرط، وإنكاره البالغ حده قد انتهىٰ به إلىٰ حقيقة لا يُمكن زعزعتها، وقضية لا مناص من التسليم بها؛ ذلك لأنَّه وهو يشكُّ ويُنكر يقوم بعمل فكري، وكلُّ معلول لا بُدَّ له من عِلَّة، فهذا الشكُّ يستلزم إذن فاعلًا، ويقتضي وجود ذات مفكرة أحدثته، ولا نستطيع أن نتصوره دون أن نتصور منشأه ومصدره، بل بالعكس كُلَّما أمعنَّا في الشكِّ قادنا ذلك إلىٰ الاعتراف بوجود تلك الذات الشاكة المفكرة.

ويُمكننا أن نصوغ هذا القياس علىٰ الصورة الآتية: «أنا أفكر = فأنا إذن موجود» (COGITO ERGO SUM = JE PENSE DONE JE SUIS)، هذه هي الثمرة الأولىٰ التي جناها ديكارت من شكه، والقضية الحقة التي قاده إليها النظر العقلي الخالص من غير التجاء إلىٰ عالم الحِسِّ والواقع.

وقد استخدمها في غرضين مختلفين، فهي النموذج الأول لليقين الذي ينشده، وسيستنتج منها يقينًا آخر وهكذا، وكل قضية لها ما لها من الجلاء والوضوح فهي يقينية قطعًا، ومن جهة أخرىٰ هي وسيلة للتفرقة بين الجسم والنفس؛ لأنَّ ذلك الموجود الذي أثبتناه لا يمت إلىٰ المادة والجسم بصلة، وإنَّما هو ذات تشك وتنكر وتثبت

وتنفي، وبعبارة أخرىٰ هو نفس كل خواصها التفكير، وسنرىٰ بعد قليل ما لهذه التفرقة من أثر في دراسة ديكارت الطبيعيَّة.

ليست هذه المحاولة، القائمة علىٰ إنكار كل شيء -اللَّهم إلَّا الذات المفكرة-، واتخاذ معرفة النفس أساسًا لأنواع المعرفة الأخرىٰ، بالأولىٰ في بابها، فقد سبق ديكارت إليها القديس أوغسطينوس بين المسيحيين[1]، وابن سينا بين فلاسفة الإسلام.

ومن الثابت أنه قرأ مؤلفات أوغسطينوس وتأثر به في نواح كثيرة[2] وليس ببعيد أن يكون قد وقف علىٰ أفكار ابن سينا عن طريق بعض المترجمات اللاتينية، غير أنَّ محاولته أوضح وأعمق وأوسع من هذين الفيلسوفين؛ فإنَّ واحدًا منهما لم يوضح الشكَّ توضيحه، ولم يرتب علىٰ معرفة النفس كلَّ ما رتب من برهنة ميتافزيقية وأبحاث طبيعية.

وتلك الذات المفكرة التي استخلصها من شكِّه هي في آنٍ واحد الحجر الأساسي في بناء فلسفته، والدعامة الأولىٰ للمذهب العقلي الحديث.

(٣) وجود الله:

يشتمل هذا الجوهر العاقل الذي اهتدينا إليه علىٰ أفكار عدة ومتباينة فمنها الفطري والمكتسب، والكامل والناقص، والواضح والغامض، وكلٌّ واحدة تعبر عن جانب من الحقيقة والواقع؛ لأنَّها أثر وصورة لشيء آخر تدل عليه، ولا يُمكن أن يكون الأثر

---

(١) تعطيل الحواس كلها، وبذل الجهد في الخلو إلىٰ النفس والعطوف علىٰ النظر إلىٰ دخيلتها والتأمل فيها؛ يومئ إيماء شديدًا إلىٰ أن خطة التمشي الديكارتية قد سلكت مسلكًا معاكسًا للأنموذج التوماوي، الذي قطع فيه الأكويني بأنه لا سبيل للتوصل إلىٰ الوجود الإلهي إلا بالنظر في آثاره في الكون، وهذا المسلك الداخلي الذاتي مسلك أثير لدىٰ القديس أوغسطين، الذي كان من المعروف في فلسفته أنه جعل من الإقبال علىٰ الذات وتدبر أحوالها السبيل الأوحد لحصول ما يمكن اعتباره انكشافًا لمعنىٰ الألوهية حتىٰ تشرق أنوارها علىٰ الكيان. والباحثة لورانس دوفيلار من أشهر الباحثين الديكارتيين الذين يردون الفلسفة الديكارتية إلىٰ أصول أوغسطينية بشكل مطلق، ويلاقي هذا معارضة من باحثين ديكارتيين آخرين لهم وزنهم، مثل هنري غوييه، وجلسون، وهو من أبرز المختصين بالفيلسوفين، حيث يرىٰ أن الأمر لا يتعد حدود القرابة الفكرية. وقد نُبِّه ديكارت في حياته إلىٰ هذه المشابهة، ولم يتزعج من ذلك، بل تقبل تلك الإشارة بما يفهم منه ابتهاجه بالاتفاق مع القديس أوغسطين. راجع: الدليل القبلي في فلسفة ديكارت، فؤاد مليت، (١٢٦-١٢٧).

(٢) وقد استشهد ببعض مقولاته في مؤلفاته.

أصدق وجودًا وأكثر تحقُّقًا من المؤثر.

وبين هذه الأفكار فكرة هي أكملها وأجلاها وأوضحها، بل هي الكمال المطلق والوضوح في أسمىٰ درجاته، ونعني بها فكرة: «اللانهائي»، و«الموجود الحق»، ولا يتأتىٰ مُطلقًا أن تكون هذه الفكرة من صنعنا؛ فإنَّ في نقصنا ما يحول دون أن يصدر عنا هذا الكمال، ولا يتأتىٰ أيضًا أن تدلَّ علىٰ شيء آخر -اللَّهم إلَّا علىٰ ذلك الكائن الكامل والحقيقة المطلقة-، فوجودها الذهني دليل علىٰ وجود حقيقة خارجية هي مصدرها وفي أنفسنا وما اشتملت عليه من أفكار ما يقودنا إلىٰ إثبات وجود البارئ -جل شأنه-، وفوق ذلك فهذه النفوس التي تدرك ذاته -تعالىٰ- موجودة يقينًا -كما ثبت ذلك من قبل-، ولا يصح أن يكون وجودها صادرًا عنها؛ لأني -وأنا الذي يتصور الكمال في أجلىٰ مظاهره- لو أوجدت نفسي؛ لمنحتها أعظم قسط منه مع أنَّها في الواقع ناقصة، فنفوسنا في وجودها معلولة إذن لعلَّة أخرىٰ هي الإله الكامل.

وأخيرًا فكرة الألوهية أسمىٰ الأفكار وأكملها، فينبغي أن يكون مدلولها -علىٰ الأقل- في هذه الدرجة من السمو والكمال، ولا شَكَّ في أنَّ الوجود كمال، فإذا قلنا «إله» كان مقتضىٰ ذلك أنَّه موجود، فكما نستنتج مثلًا خواص المثلث من تعريفه نستنتج وجود البارئ من فكرة الألوهية.

هذه هي الأدلة الثلاثة التي يستدلُّ بها ديكارت علىٰ وجود الله، وفي رأيه: إنَّ الدليل الأخير -بوجه خاصٍّ- أكثرها وضوحًا وأشدها إقناعًا، وكلها -في الحقيقة- قائمة علىٰ أساس واحد: هو اتخاذ الفكرة الجلية الواضحة؛ وسيلة لإثبات وجود ما دلَّت عليه، فهي سير من الفكرة إلىٰ مدلولها، ومن عالم الذهن إلىٰ عالم الواقع[1].

ولعلَّ هذا هو الجديد والطريف فيها، فإنَّ المألوف لدىٰ الفلاسفة ورجال الدين من قبل أن يتخذوا من الكون ومظاهره الخارجية دليلًا علىٰ قوة عظمىٰ أحدثته.

أمَّا ديكارت الذي أطرح عالم الحس، جانبًا فإنَّه يسلك مسلكًا آخر فلكي يثبت

---

(١) وهذا هو الدليل الأنطولوجي علىٰ الوجود الإلهي. بمعنىٰ الدليل الذي يتوصل إلىٰ الوجود الإلهي بالتأمل في الوجود من حيث نفس ماهيته، بقطع النظر عن أية علائق مزيدة كالسببية أو النظام. والدليل الديكارتي يعدُّ تطويرًا لدليل أنطولوجي آخر أقدم منه، وهو دليل القديس أنسلم. وكلاهما ينتمي لعائلة الدليل الأنطولوجي.

الوجود يغمض عينيه، ويسد أذنيه، ويعطل حواسه، ثم يفتش في عقله عن الأفكار الجلية الواضحة[1]؛ فيصادف -أوَّلًا- فكرة القوة العاقلة التي لا يستطيع إنكار وجودها، وينتقل منها إلىٰ فكرة اللَّانهائي الذي استوفىٰ كل مظاهر الكمال، وفي مقدمتها الوجود.

وليست بنا حاجة لأنْ نلاحظ أنَّ هذا المسلك متفق تمام الاتفاق مع نزعته الرياضية، فإنَّ الفكرة الجلية الواضحة التي يسير وراءها، ويثبت الوجود علىٰ ضوئها، إنَّما استمدها من العلوم الرياضية.

فما وراء الطبيعة عنده متصل بالرياضيات اتصال منهجه ومنطقه، وجميل أن نسمو بالبرهنة علىٰ وجود الله إلىٰ هذا المستوىٰ العقلي الباحث ما دمنا نريد أدلة منطقية دقيقة قاطعة، ولكنَّا سنصطدم لا محالة بصعوبات حين ننزل من عالم النظر المجرد إلىٰ عالم الحس والواقع.

- البرهنة علىٰ وجود الله عند ديكارت غاية ووسيلة في آنٍ واحد:

غاية؛ لأنَّ العقيدة الصحيحة لا تتحقق من دونها.

ووسيلة؛ لأنَّه ليس ثمة يقين إلَّا ما بني علىٰ وجود الله.

فهذا الوجود، بعد أن ثبت، يضع حدًّا للشكِّ، ويقضي علىٰ تلك الروح الخبيثة التي كُنَّا نخشىٰ بالأمس خداعها، وفي معرفها الله ما يكفل الحقائق علىٰ اختلافها خير كفالة؛ ذلك لأنَّها مخلوقة له جميعًا، وليس من شأنه أن يخدع عباده، وصورة لعلمه الذي لا يتعلَّق إلَّا بالثابت المحقق. وهنا نفهم السر في أنَّ الملحد لا يستطيع أن يكون رياضيًّا بارعًا، فإنَّه لم تتوفر لديه الوسائل الضرورية لليقين، بيد أنَّه إذا كانت الحقائق كلها مكفولة بالله فمن أين يجيء الخطأ؟

اعتراض لم يعز علىٰ ديكارت أن يدفعه ملاحظًا أن أخطاءنا نتيجة إرادتنا لا إدراكنا، فتقودنا هذه الإرادة نحو أفكار غامضة، وغير مُسلَّمة في ذاتها تحت تأثير شهوة أو عاطفة ما، وما وضع المنهج الشكي إلَّا ليقضي علىٰ أخطاء الإرادة هذه.

ولكن ماذا نصنع في أخطاء الذاكرة وهي لا تقبل الإنكار، كما أنَّها لا تخضع للإرادة بحال؟

---

(١) يراجع هنا التعليق الذي سبق عن علاقة الديكارتية بفلسفة أوغسطين.

وهناك اعتراض آخر لم يستطع أن يتخلص منه بسهولة، وذلك أنَّ في برهنته «دورًا» لا يُمكن إنكاره؛ فإنَّه لا سبيل إلىٰ إثبات وجود الله إلَّا إذا سلَّمنا بالأفكار الجليَّة الواضحة، وجلاء الأفكار ووضوحها هو في الوقت نفسه نتيجة من نتائج البراهنة علىٰ وجود الله الذي يكفل الحقائق المختلفة فتوقفت المقدمة علىٰ النتيجة كما توقفت النتيجة علىٰ المقدمة.

وعبثًا يحاول ديكارت، تخلصًا من هذا الدَّور، أن يقسم اليقين إلىٰ قسمين: يقين المقدمات والمبادئ العامة: التي يدركها العقل لأول وهلة، ولا يحتاج جلاؤها ووضوحها إلىٰ كفالة الله، ويقين الأقيسة المنظمة والبراهين العلمية: التي تتطلب الروية وإمعان النظر، فلا يثبت صدقها وصحتها إلَّا بضمان من الله.

فإنَّ هذا التقسيم لا يخرج البرهنة علىٰ وجود الله عن أنَّها من النوع الثاني، وإذن الدَّوْر لم يرتفع!

علىٰ أنَّ ديكارت يضيق دائرة الشكِّ هنا بعد أن وسعها فيما مضىٰ ويُخرج منها أنواعًا من اليقين كان يشكُّ فيها بالأمس.

والحقيقة: إنَّ شوط الشكِّ الذي قطعه أمر فوضوي لا واقعي، فلم يستطع أن يتجرَّد تمامًا عن كل الأفكار التي اكتسبها، وهل من سبيل إلىٰ ذلك؟

ففي الوقت الذي كان يشكُّ فيه في كل شيء كان يستصحب يقينًا خفيًّا، ومعلومات مكتسبة من قبل لم يلبث أن كشفها وصرَّح بها، ثم اتخذها دعامة للبرهنة، وأصلًا لليقين بوجه عام.

والمهم عنده هو التحري عن الحقيقة، وتجريدها ممَّا يشوبها من أوهام وأخطاء.

(٤) وجود العالـم الخارجي:

انتهينا الآن إلىٰ حقيقتين لا سبيل إلىٰ إنكارهما، وهما: وجود النفس ووجود الله، وكل واحدة منهما تقودنا إلىٰ إثبات وجود العالـم الخارجي.

فأما وجود النفس: فيقتضي -كما أشرنا سابقًا- التفرقة بينها وبين الجسم، فإذا كانت خاصتها الأولىٰ هي التفكير؛ فإنَّ ميزته الرئيسة هي الامتداد الذي يجب أن تردَّ إلىٰ الصفات الظاهرية الأخرىٰ، وبذا تتحقق الثنائية التي وصل بها ديكارت إلىٰ القمة،

فالعالم عنده روح ومادة، وعقل وجسم، ولا سبيل للخلط بين هذين بحال، وقد برهنا علىٰ وجود القوة المفكرة برهنة عقلية، أمَّا الأشياء الخارجية فلم تصل إلينا إلا عن طريق الحواس المملوء بالأوهام والأباطيل[1].

غير أنَّا -بعد أن ثبت لدينا وجود الله- ينقطع شكُّنا في هذه الأشياء الخارجية كذلك، فإنَّ فينا استعدادًا للتسليم بوجودها، وأفكارنا الغامضة تستلزمها، وإحسان الله وصدقه يَحُول دون أن يهبنا عقلًا أو استعدادًا يُضلِّلنا.

ويظهر -إذن- أنَّ ديكارت بعد أن بدأ بتكذيب العقل في كل ما يجيء به؛ انتهىٰ بتصديقه في كلِّ ما يصل إليه.

ومهما يكن من أمر منهجه الشكي ونتائجه، وما فيه من مآخذ: فلا جدال في أنَّ أبحاثه الميتافزيقية أحدثت ثورة في الدائرة الفلسفية، وبدت غريبة كل الغرابة في أعين معاصريه!

فهو يعتدُّ بالعقل اعتدادًا عظيمًا، ويحكمه في كلِّ شيء، حتىٰ فيما رأته العين وسمعته الأذن، وبدل أن يصعد من الحسِّ إليه ينزل منه إلىٰ عالم المحسوس، فكان بحقٍّ زعيم المذهب العقلي في التاريخ الحديث وواضع قواعده، وأنصار هذا المذهب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مدينون له إلىٰ حدٍّ كبير.

ولم يكتفِ بأن يتَّخذ من العقل أساسًا للمعرفة العامة، بل أراد أن يدعم به الحقائق العلمية الخاصة، وبذا أضحت الميتافزيقا عنده عمادَ المنطق والطبيعة.

والواقع: إنَّ الميتافزيقا التي انتهىٰ إليها تخالف الميتافزيقا القديمة فهي علم الفكر والعقل، في حين أنَّ تلك علم الحدس والظنِّ، ونتيجة البحث والشكِّ في حين أن تلك قائمة علىٰ التسليم والإذعان.

وكأنَّ ديكارت يأبىٰ إلَّا أن يكون أبا الفلسفة الحديثة في كلِّ مظاهرها، فبإدعامه الطبيعة علىٰ الميتافزيقا يرسم خطة فلسفة العلوم التي لن تترعرع وتكتمل إلَّا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

---

(١) والنفس عند ديكارت روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس، وليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم، وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقيا، ولكن هذا الفصل هو ما استخدمه بعض الفلاسفة للرد علىٰ ديكارت.

(٣) الطبيعة

ما كان لذلك العلم الطبيعي -الذي وضع أرسطوطاليس أساسه وردَّده رجال القرون الوسطىٰ- أن يقاوم النهضة العلمية الحديثة، أو يعيش بجانبها؛ فإنَّه وإن كان يعتمد علىٰ الحواس والصفات الظاهرية، لا يلجأ إلىٰ التجربة، ولا يستنير بضوئها.

هذا إلىٰ أنَّه -بالرغم من صبغته الحسية الواقعية- يبني تفسير التغير والحركة علىٰ أسباب غامضة أو خفية، فيذهب إلىٰ أنَّ الأول نتيجة اتصال الصورة بمادتها، وليست واحدة منهما أوضح من الأخرىٰ، ولا اتصالهما أو انفصالهما بمبين تمام البيان، وأما الثانية فيرجعها إلىٰ قوىٰ باطنية، وعقول تدبر الكون وتتصرف فيه، وليس في مقدور البحث العلمي الصحيح أن يتقبَّل في سهولة هذه العقول وتلك القوىٰ.

وقد استطاع «**بيكون**» -بعد ليونارد دا فنشي، وكمبنيلا- أن يصعد بالتجربة إلىٰ المستوىٰ اللائق بها، ويقضي علىٰ كثير من خرافات الدراسات الطبيعيَّة القديمة، وهزَّ «**كوبرنيكوس، وغاليليو، وكيبلر**» الكون اليوناني المعروف هزَّةً عنيفة زلزلت أركانه وغيرت معالمه.

ثم جاء «**ديكارت**» فأتمَّ هذه الشعبة وسار في هذا الاتجاه، وضرب طبيعة «**أرسطوطاليس**» وفلكه الضربة الأخيرة التي لم تقدر لهما حياة بعدها، وحمل حملة عنيفة علىٰ الصفات الحسية المبهمة والصور الجوهرية الغامضة، وأراد أن يستبدل بها أفكارًا جليَّة واضحة يبني عليها الطبيعة كما اتخذ منها دعائم للمنطق والميتافزيقا.

وأحلَّ محلَّ الكون اليوناني الجميل المرتب كونًا آخر لا جمال فيه ولا ترتيب، وبالرغم من نزعته العقلية الواضحة دعا إلىٰ التجربة دعوة خالصة، وضرب فيها لمعاصريه أمثلة عملية، فاشتغل بالرياضة التطبيقية قبل أن يتجه نحو الرياضة النظرية، وحاول أن يحدد بعض قوانين الضغط الجوي والمرئيات تحديدًا تجريبيًّا عمليًّا، وكان في فترة ما من عشاق علم التشريح فشرَّح فعلًا أدمغة بعض الحيوانات بنفسه؛ ليقف

علىٰ مقر المخيلة والذاكرة فيها.

وفي نهاية «المقال» يطلب إلىٰ الأمراء والأشراف أن يقفوا المال الكافي علىٰ التجارب التي يستلزمها تقدم العلم، وليكون في نظره منزلة خاصة، ويصرح بأنَّ ليس ثمة شيء يمكن إضافته إلىٰ قواعد الملاحظة والتجربة التي وضعها من قبل، ولم يخف ازدراءه للفلكيين الذين يدرسون طبيعة السماء دون أن يرصدوا كواكبها وأفلاكها، والميكانيكيين الذين يبحثون عن قوانين الحركة بمعزل عن الأجسام الطبيعيَّة.

(١) المادة:

ليس للمادة في رأي ديكارت، من خاصة إلَّا الامتداد؛ لأنَّه الفكرة الجلية الواضحة التي يتقبلها العقل والصفة الثابتة للأجسام.

أمَّا الصفات الحسية، كالبياض والسواد، فمتغيرة من فرد إلىٰ فرد، والصفات العددية، كالوزن والطول لا تتعلَّق بالجسم في ذاته، وإنَّما تفسِّر عَلاقته بأجسام أخرىٰ.

وفي الواقع ليس الامتداد وصفًا وأمرًا زائدًا عن المادة، بل هو حقيقتها وطبيعتها، فالجسم وحيزه شيء واحد، ولا يُمكن أن يتداخل جسمان ويشغَلَا حيزًا واحدًا، ومن التناقض البيِّن أن يُقال: مكانٌ خالٍ؛ لأنَّ الخلو يستلزم عدم وجود المادة، والمكان نفسه مادة.

وإذن؛ ليس ثمة خلاء مطلقًا، والعالم كله امتدادات، أو سطوح هندسية متصلة، والمادة جوهر لا يتغيَّر بتغيُّر الأفلاك، فهي واحدة في السماء والأرض، ولا نهائية صغرًا وكبرًا.

وفي هذا ما يُميِّزها من ذرة ديمقريطس ومادة أرسطوطاليس المحدودة، وإنَّا لنلحظ ممَّا تقدَّم أنَّ العلم الطبيعي لدىٰ ديكارت يقوم علىٰ أساس رياضي، كما قامت أجزاء فلسفته الأخرىٰ.

(٢) الحركة:

بيد أنَّ الأجسام، وإن اتحدت في مادتها، مختلفة في حركتها، وهذا هو سرُّ تميز

بعضها عن بعض، فكلُّها في حركة مستمرة، ولكن بدرجات متباينة.

وهنا يصدم ديكارت معاصريه صدمة عنيفة؛ إذ يقول بحركة أجسام تقرِّر العين سكونها، ويفترض وجود حركات خفية إلىٰ جانب الحركات الظاهرة، وإذا كانت الأجسام متحركة؛ فلا بُدَّ لها من محرك يحركها، ولا يتردَّد ديكارت في أن يضع قوانين الحركة، ويربط الطبيعة بالميكانيكا، وإن كان لا يستطيع أن يخلصها تمامًا من الأفكار الدينية.

وفي مقدمة هذه القوانين أنَّ كمية الحركة الموجودة في العالم ثابتة، ولا تزيد ولا تنقص، وأنَّ كل جسم يحتفظ بحاله من سكون أو حركة، ولا ينتقل منها إلىٰ الحال المضادة إلَّا بواسطة مُؤثِّر خارجي، وأنَّه إذا اصطدم جسم بآخر تغير اتجاهه.

وبناء علىٰ هذا: يرىٰ ديكارت أنَّ الله بعد أن خلق العالم أودعه قدرًا من الحركة لا يتغير، ودفع الأجسام الدفعة الأولىٰ التي استمرت بعدها محتفظة بحركتها، وبما أنَّ الخلاء لا وجود له؛ فالأجسام في تدافعها المستمر تحدث حركة دائرية شبيهة بحركة دوامة الماء (Le tourbillon).

فالعالم شكل متماثل الأجزاء، قابل للقسمة إلىٰ ما لا نهاية، ومزود بحركة دائرة لا غاية لها ولا عِلَّة، اللهم إلَّا تلك العِلَّة الأولىٰ التي أحدثتها لأول مرة.

واضح أنَّ ديكارت اهتدىٰ إلىٰ فكرة الحركة والتطور التي هي عماد البحث العلمي الحديث، وأخذ يُبيِّن قوانين هذه الحركة ويُوضِّحها، فسلك بالدراسات الطبيعيَّة مسلكًا علميًّا صحيحًا، وقد استطاع كذلك أن يخلصها من فكرة الغائية والاعتبارات الفنيَّة، فأطرح جانبًا العِلل الغائية التي كثيرًا ما تشبث بها الطبيعيون القدماء، وأهمل مظاهر الجمال التي كانت ذات دخل كبير في الفلك اليوناني، وامتد بعض آثارها إلىٰ جاليليو، وكيبلر.

غير أنَّه -وإن يكن دعا إلىٰ التجربة وناصرها- لم يستخدمها كثيرًا في أبحاثه الطبيعيَّة، ولم يُفكِّر في أن يصوغها في قالب رياضي ويُعبر عنها بالأرقام.

فجاءت تجاربه القليلة أقرب إلىٰ الكيف منها إلىٰ الكَمِّ، تعنىٰ بوصف الظاهرة كما هي دون أن تعبر عنها بلغة الرياضة الدقيقة، وتجارب هذا شأنها لا تساعد علىٰ تكوين قوانين عددية مضبوطة ولا تسمح بالتكهن بالمستقبل، فديكارت الذي قضىٰ حياته

باحثًا عن دقة المبادئ وضبطها لم يتوصَّل إلىٰ استنباط قوانين طبيعية ثابتة، وتفسيره للحركة والآلية عام وإجمالي وبعيد عن الدقة والتحديد، وغريب منه وهو مخترع الهندسة التحليلية ألا يستغلها في هذا المضمار مع أنَّها ستصبح أداة صالحة لإنهاض العلوم الطبيعيَّة.

حقًّا إنَّه بدأ فطبق الرياضة علىٰ الطبيعة كما صنع جاليليو، وبسكال، واستطاع بذلك أن يستخلص بعض القوانين العلمية الصحيحة، ولكن بعد أن ربط الطبيعة بالميتافزيقي عدل عن هذا، وأخرج «مبادئ الفلسفة»، وهو أكبر مُؤلَّف له في الطبيعة، وليس فيه تجربة رياضية يعتد بها، ويظهر أنَّه لم يكن في وسعه أن يحدد القواعد العلميَّة بواسطة الأعداد والأرقام؛ لأنَّه كان يعتقد أن عالم الطبيعة معقد تتحكم فيه ظروف عدة وتتوارد عليه مؤثرات كثيرة بحيث لا يسمح بالدقة الحسابية.

(٣) حركة الكائن الحي:

لم يقصر ديكارت آليته علىٰ الكائنات غير الحية، بل طبقها كذلك علىٰ الكائنات الحية، فجسم الإنسان والحيوان عنده آلة، وإن تكن معقدة بعض الشيء إلَّا أنَّها خاضعة لقوانين الآلية العامة، فسيرنا، وجلوسنا، ووقوفنا، ومشينا؛ خاضع لأجهزة خاصة تحدثه وتكونه.

ومنشأ هذه الحركات جميعًا هو الدم الذي يبعثه القلب إلىٰ الأوردة والشرايين؛ لأنَّ ما فيه من حرارة طبيعية كفيل بأن يمدده ويدفعه إلىٰ الحركة، وكُلَّما بعد الدم عن مصدره برد وضعفت حركته إلىٰ أن يصل إلىٰ المخ مصفىٰ بعض الشيء من الأجسام الغريبة، فيكون ما سماه ديكارت الروح الحيوانية (l'esprit animal).

وهذه الروح أشبه ما يكون بالمهندس المشرف علىٰ الجهاز الإنساني والحيواني، فهي منتشرة في الأعصاب، وإذا ما أحست بصدمة أو مؤثر خارجي نقلَتْه إلىٰ المخ، فأصدر أوامره إلىٰ العضلات بالانقباض أو الانبساط.

وعلىٰ هذا فالجسم مشتمل علىٰ مجموعة قنوات وتجاويف يجري فيها الدم بسرعة مختلفة تبعًا لدرجة حرارته، والحياة والحركة متوقفة علىٰ الدورة الدموية بحيث إذا تعطلت كان الموت.

لم يكن ديكارت أول مَن شبَّه الإنسان والحيوان بالآلة، فقد سبقه إلىٰ ذلك اليونان وفي مقدمتهم أفلاطون وأرسطوطاليس، إلَّا أن الآلية الإنسانية والحيوانية ليست واضحة عند القدامىٰ وضوحها لديه؛ لأنَّ استكشاف الدورة الدموية مكنه من أن يفصِّل القول فيها ويعرضها علىٰ شكل أتم، ومن جهة أخرىٰ يختلف عن القدماء في أنه لم يخضع هذه الآلية للنفس، بل جعلها تتمشىٰ مع قوانين الطبيعة العامة، وبذا أضحت حركات الجسم لا دخل للقوة المفكرة في خلقها وتسييرها.

غير أنَّه، وإن جاوز فلاسفة اليونان في هاتين النقطتين، لا يلبث أن يعود إليهم في تفسير منشأ الحركة الدموية، بل يزعم أنَّها نتيجة حرارة داخلية كامنة في القلب كما ذهب إلىٰ ذلك أرسطوطاليس قديمًا، ولو استعان بالتجربة حقا لتبين خطأ هذا الزعم. وفكرة «الروح الحيوانية» التي عول عليها التعويلَ كله يونانية الأصل، ولا يبعد أن يكون أخذها عن جالينوس أو أبقراط أو استقاها من بعض رجال القرون الوسطىٰ الذين احتفظوا بآراء اليونان[1].

(٤) الصلة بين الجسم والنفس:

لو كان الإنسان جسمًا فحسب لخضع للقوانين الآلية دون صعوبة أو تردد، ولكنَّه

(١) يصر ديكارت علىٰ أنه لا مبرر وجيهًا لأن ينسب العقل إلىٰ الحيوانات، فلا دليل أن الحيوانات تتكلم كلامًا معقولًا، وإن كان بعض الحيوانات له أجهزة قادرة علىٰ النطق -كالببغاوات- إلا أن الحيوانات لا تفهم ما تقول، ولا تفكر فيما تقول أيضًا. وحقًا إن الحيوانات تظهر تعبيرًا عن مشاعرها؛ إلا أن البداهة تظهر لنا أن هذه عملية آلية، وليست عملية عقلية. فالحيوانات ليس لها عقل علىٰ الإطلاق -وليس أن لها عقولًا دون العقل الإنساني-، وقد اتفق كثير من المدرسين علىٰ هذه النتيجة، ولكن الذي زاده ديكارت أنه استخلص من ذلك نتيجة مفادها أن الحيوانات آلات، أو هي آلات ذاتية الحركة. وهو بذلك يستبعد النظرية الأرسطية في حضور (الأرواح) الحاسة في الحيوانات. وإذا لم يكن للحيوانات أذهان بالمعنىٰ الذي يكون به للموجودات البشرية أذهان؛ فإنها بذلك لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوىٰ مادة متحركة. وقد عورض ديكارت كذلك، واعتبره قولًا مادة للتندر. وساجله أرنولد بأن سلوك الحيوانات لا يمكن تفسيرها من دون وجود الروح، ولكن ديكارت أصر علىٰ أن أفعال العجماوات فقط تشبه أفعالنا التي تحدث دون عون من الذهن. لاحقًا قال ديكارت إنه لا يحرم الحيوانات من الحياة، ولكن التبرير الذي قدمه لذلك هو أنه يجعل الحياة تقوم فقط «علىٰ دفء القلب»، «إنني لا أنكر عليها الشعور، مادام كان معتمدًا علىٰ أعضاء الجسم». تاريخ الفلسفة: المجلد الرابع: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلىٰ ليبنتز، كوبلستون، ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، (١٩٢-١٩٤).

جسم ونفس؛ فلا بُدَّ لنا إذن من أن نبحث عن العَلاقة بين هذين الجوهرين المختلفين، وبقدر ما غلا ديكارت في هذه الثنائية بقدر ما عز عليه ضم أحد طرفيها إلىٰ الآخر، ولما كان الحيوان في رأيه مجردًا من كلِّ تفكير بدت الآلية فيه أظهر منها لدىٰ الإنسان.

والثنائية الديكارتية تقضي بأن القوة المفكرة لا دخل لها في الحركات الجسمية، وأن الجسم لا يستطيع أن يتدخل في الإدراك الذهني، إلَّا أنَّ ديكارت يعود فيحتال لربط هذين الجانبين اللذين لا يستغني أحدهما عن الآخر، لاسيما والظواهر العقلية والجسمية تشهد باتصالهما.

فيرىٰ أن الله خلقهما وفيهما استعداد لأنْ يُؤثِّر ويتأثر كلٌّ واحد منهما بالآخر: فالجسم يُؤثر في النفس بواسطة الإحساس والعاطفة، ويتأثَّر بها عن طريق الإرادة التي تحوّل اتجاه حركاته.

وذلك أنَّ الحواس تترك آثارًا في المخ رُبَّما انبعثت عنها أفكار جديدة والعواطف المنبعثة من القلب قد تطمس الأفكار وتغطيها أو تساعد علىٰ بقائها وتمنيتها.

أمَّا الإرادة، فلا تخلُق حركة جديدة؛ لأنَّ كمية الحركة في العالم لا تزيد ولا تنقص، وكل عملها أن تغير اتجاه الجسم، فهي تقود الحركة ولا تخلقها، ووسيلة هذا التأثير الغدة الصنوبرية الموجودة في مؤخرة المخ والتي تتلقىٰ وحي الإرادة وتبلغه إلىٰ أجزاء الجسم.

لئن كانت ثنائية ديكارت قد نجحت في التفرقة بين الجسم والنفس؛ فإنَّها فشلت بلا نزاع في ربط كلٍّ منها بالآخر، وهذه نقطة من أضعف النقط في مذهبه، وقد تبيَّن ضعفها معاصروه وأتباعه الأقربون.

والواقع أنَّ الغدة الصنوبرية التي يلجأ إليها لا تحلُّ المشكلة حلًّا واضحًا، وفكرة استعداد الجسم والنفس فطريا للاتصال عود إلىٰ الغائية التي أنكرها قبلا.

غير أنَّه في محاولته توضيح العَلاقة بين هذين الجوهرين اهتدىٰ إلىٰ الصلة بين العواطف والإرادة، واتخذ من ذلك أساسًا؛ لتكوين أخلاق علمية تعتمد علىٰ منهج واضح، ويُعنىٰ الأخلاقي كثيرًا أن يعرف أثر العاطفة وصلتها بالإرادة؛ فإنَّ هناك عواطف خيرة هي مصدر السعادة.

وإذا ما استطاعت إرادتنا المؤسسة علىٰ أفكار واضحة جلية أن تبسط نفوذها علىٰ مختلف العواطف قادتنا إلىٰ الخير وصرفتنا عن الشر، ومن هذا نرىٰ أنَّ الفلسفة الديكارتية تستلزم الإرادة في كلِّ مراحلها، ففي بدئها اعتمدت علىٰ الشكِّ وهو عمل إرادي واضح، وفي نهايتها تقرر أنَّ الخير أثر من آثار الإرادة المبنية علىٰ التفكير الصحيح.

الفصلُ الرابعُ

أشهرُ الدِّيكارتيِّين

اسبينوزا - مالبرانش - ليبنتز[1]

نفذ المذهب الديكارتي إلىٰ مختلف الأوساط، وأضحىٰ فلسفة القرن السابع عشر التي شغل بها الأدباء والمربون ورجال الدين والفلاسفة وصادف أنصارًا ومعارضين بين متباين الطبقات ومتنوع الفرق.

فإذا استثنينا موليير نستطيع أن نقول: إنَّ كبار الكتاب الفرنسيين المعاصرين، وخاصة مدام دىٰ سيفينيه، ولا برويير، تأثَّروا به ورددوا أهم أفكاره وحاكوه في منهجه الشكي وطريقته الاستدلالية.

والجانسينست (Les Jansé nistes)، والأراتوريان (Les Oratoriens)، بين تلك الجماعات الدينية التعليمية التي انتشرت في فرنسا في ذلك العصر وأخذت علىٰ عاتقها تربية النشء وتثقيفه، ناضلوا عنه ضد المذهب المشائي الذي استمسك به

---

(١) استكمالًا لما قلناه عن جعل العقل مطلقًا مع ديكارت، يتبع الطيب بوعزة قوله بأن هذا المقام لن يستطيع العقلُ البقاءَ فيه طويلا؛ إذ سرعان ما بدأ النقدُ الإبستيمولوجي يشكِّكُ في قدرته وإمكانه المعرفي، وبيان ذلك أنه إذا تتبعنا صيرورة الفكر الفلسفي من بعد (ديكارت)، فسنلاحظ أن القرن السابع عشر سار في المسار ذاته الذي دشنه صاحب الكوجيتو؛ فانتشر تيار ما سُمِّي بالديكارتيين، مع (دنيال ليبستورب)، و(جولنكس)، و(كريستيان فيتيش)، بل حظي هذا التيارُ بدعم مفكرين بارزين، يمكن أن نُدرِجَ مِن بينهم أسماء عمالقةِ الفكر الفلسفي في هذا القرن، بدءًا من (مالبرانش) وانتهاءً بـ(لايبنز). إلا أن هذه الثقة المطلقة في العقل بوصفه جوهرًا ومرجعًا إبستيمولوجيا، التي أرستها الديكارتية، سيتم زعزعتها قليلًا بفعل الفلسفة التجريبية، خاصةً في نموذجها الشكِّي مع (دفيد هيوم)، الذي أظهرَ أن العقل، هذا الذي تم تأليهُه مع (ديكارت)، لا يستحق هذا المقام. لكن (هيوم) لم يقدم بديلًا للوعي الأوربي، وإنما أيقظَه مِن وثوقيته العقلانية فقط، فكان بشكيته مُزعزِعًا للعقلانية ويقينها! ألم يقل (كانط) واصفًا تأثير كتب (هيوم) فيه: «أيقظني (هيوم) من سباتي الاعتقادي»! وهي كلمة إن كان (كانط) يعبر بها عن لحظات تطوره الفكري الذاتي؛ فهي عندنا حلقةٌ معبِّرةٌ عن صيرورة تطور فعل التفكير الفلسفي في لحظة حرجة من تاريخه، وهي لحظة بدء مراجعة أدواته ومعاييره المعرفية.

انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء ص ١٧.

اليسوعيون في مدارسهم ومعاهدهم.

وإنَّا لنرىٰ بين الأول مَن أيَّد بعض أجزائه واعتنق بعض مبادئه ونخص بالذكر «أرنو»، و«نيكول»، زعيمي «دير بور رويال» (Port-Royal) المشهور، اللذين ضمَّا المنهج الديكارتي إلىٰ منطق أرسطو في مُؤلَّفٍ لهما معروف، وتعلَّقت به الجماعة الثانية؛ لِمَا لاحظت من صلة وقرابة بينه وبين تعاليم القديس أوغسطينوس.

حقًّا إنَّ ديكارت هاجم رجال الدين عامة، وقضىٰ علىٰ كثير من سلطانهم، الأمر الذي دفعهم إلىٰ أن يحصلوا علىٰ قرار من برلمان باريس بألَّا تدرس إلَّا الفلسفة الأرسطية، ولكنَّ هؤلاء الخصوم أنفسهم لم يَسلموا من عدوىٰ الأفكار الديكارتية التي كانت منتشرة في الجو المحيط بهم، ولم يتردد منصفوهم في أن يعترفوا بما لديكارت عليهم من أثر.

وأمَّا المشتغلون بالفلسفة فقد رأوا أنَّه سنَّ لهم سُنَّة جديدة، ولفت أنظارهم إلىٰ مشاكل لم تكن تخطر لهم علىٰ بال، فساروا في الطريق التي رسمها وإن حوَّروا فيها أو عدلوا.

لم يقتصر نفوذ ديكارت علىٰ فرنسا وطنه ومسقط رأسه، ولا علىٰ هولنده مقره المختار ومهبط وحيه، بل جاوزهما إلىٰ إيطاليا وألمانيا وإنجلترا. وكان له في كل بلد من هذه البلاد تلاميذ وأتباع، ولا يسمح المجال بأن نستقصيهم ونتتبع صغارهم وكبارهم[1].

ونكتفي بأن نتحدث عن ثلاثة منهم فقط لم يروه، ولكنَّهم كانوا من أشدهم تأثُّرًا به، وأتمهم فهمًا لنظريته، وأبعدهم غورًا في دراستها واستخلاص نتائجها المنطقية، وأقواهم حجة في الدفاع عنها، نسجوا علىٰ منوال واحد واعترضتهم مشاكل متشابهة فسرها كُلٌّ تفسيرًا خاصًّا ونحا بها منحىٰ معينًا.

وتعاصروا حينًا ثم عمر الصغيران بعد زميلهما الأكبر زمنًا، ومثلوا الممالك الثلاث التي كان لديكارت فيها شأن خاص، ونعني بهم «اسبينوزا» في هولنده، و«مالبرانش»

---

(١) أشهر تلك الأسماء: جولنكس، وكلاوبرغ، ودغبي، ولوي دي لافورج، وجيرو دي كوردموا، وسيلفان ريجيس وهويه.

في فرنسا، و«ليبنتز» في ألمانيا.

ولا يفوتنا أن نشير إلىٰ أنَّهم وإن تسموا بالديكارتيين لم يتفقوا مع ديكارت في كل ما جاء به، ولم يُسلِّموا بكل ما قرَّره، بل يصحُّ أن يُعتبر كلٌّ واحد منهم ذا فلسفة مستقلة قائمة بذاتها.

وسنحاول -ما استطعنا- في الصورة المختصرة التي نقدِّمُها عن آرائهم أن نُبيِّن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم وبين زعيمهم الأكبر.

اسبينوزا (Spinoza 1632-1677)

هو فيلسوف اليهود غير منازع في التاريخ الحديث، ونقطة الاتصال بين موسىٰ بن ميمون وديكارت، وملتقىٰ الروحية التي تُعنىٰ بالحب والسعادة الحقَّة والعقلية التي تبحث عن العِلة، والسبب والدليل والبرهان.

ولا نظنُّ أنَّ هاتين النزعتين المتقابلتين اجتمعتا لدىٰ فيلسوف من المحدثين اجتماعهما لديه، فهو بهذا يُذكِّرنا بأفلوطين والفارابي أكثر ممَّا يُذكِّرنا ببعض معاصريه الأقربين.

نشأ نشأةً دينيَّةً تغلغلت في نفسه، وتمكَّنت من قلبه، ثم انتقل إلىٰ الأبحاث الرياضية والدراسات العقليَّة، فأراد أن يضمَّ هذين الطرفين، ويُوفِّق بين هذين الجانبين.

وَجَدَّ في أن يبني صرحًا، قاعدته: البرهنة والاستدلال، وقمته: نور الإيمان، وغبطة العرفان، فجاءت فلسفته: «عقلية رياضية» في أصولها ومبادئها، «دينية صوفية» في غايتها ومرماها[1]، واتصلت حياته وتربيته بتعاليمه وآرائه تمام الاتصال.

---

(١) كالعادة، هناك خلاف عريض حول تأويل فلسفة سبينوزا، وما إذا كانت دينية صوفية اتحادية كما يرىٰ المؤلف وفريق كبير من الباحثين السابقين واللاحقين، أم مادية إلحادية، كما يرىٰ آخرون. والسبب المباشر في ذلك طبيعة لاهوت وكوزمولوجيا سبينوزا. فقد أزال سبينوزا الفارق بين الإله والمادة، ولم يجعل للإله وجودًا متعاليًا عن المادة، فجعله عين الطبيعة. أنكر سبينوزا إذن الإله الشخصي الذي تعرفه أغلب الأديان وبخاصة الإبراهيمية. وإذا لم يكن هناك إله خارج العالم؛ فإنه يمكن أن يقال لا إله. وهذا تأويل إلحادي رائج لفلسفة سبينوزا التي تطفح بالكلام عن الله، ولكن لا علىٰ أساس أن له وجودًا أو ماهية مغايرة للطبيعة.

أولًا: حياته ومصنفاته

وُلد اسبينوزا بين تلك الطائفة الإسرائيلية التي استقر بها المقام في امستردام منذ أواخر القرن السادس عشر، ورُبي علىٰ التعاليم الموسوية الخالصة.

فتعلَّم العبرية، وقرأ الكُتب المُقدَّسة وشُروحها، ووقف علىٰ قصص الأنبياء، ومؤلفات كبار مفكري اليهود في القرون الوسطىٰ، أمثال: موسىٰ بن ميمون، وابن جبريل الأندلسيين.

ثم اتصل بمن حوله من المسيحيين، وتعلَّم اللَّاتينية، وأخذ يدرس «ديكارت»[1]، ورجال عصر النهضة كـ«برونو»، وبعض الفلاسفة المدرسيين، وخاصَّة القديس «توماس، وأوغسطينوس»، وكبار فلاسفة اليونان كـ«ديمقريطس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس».

ولقد تركت هذه الدراسة المستفيضة، والاطلاع الواسع أثرًا كبيرًا في نفسه، فلم

---

(١) يصعب إنكار أن الديكارتية كانت لها تأثير علىٰ فكر اسبينوزا، وكانت إلىٰ حد ما علىٰ الأقل أداة في تشكيل فلسفته؛ فمن جهة، أمدته بمثل أعلىٰ عن المنهج، ومن جهة ثانية، أمدته بمثل أعلىٰ جيد عن مصطلحاته؛ فمقارنة تعريفات اسبينوزا للجوهر والفات بتعريفات ديكارت مثلًا تكشف بوضوح إلىٰ حد كبير أنه يدين للفيلسوف الفرنسي. ومن جهة ثالثة، لقد تأثر من دون شك وبصورة إيجابية بمعالجة ديكارت لمسائل خاصة معينة، فقد تأثر بتأكيد ديكارت علىٰ وجوب أن تبحث الفلسفة في العلل الفاعلة لا الغائية، وكذا في استعمال الدليل الأنطولوجي علىٰ الوجود الإلهي. ومن جهة رابعة، ربما أعانته الديكارتية علىٰ تحديد طبيعة المشكلات التي عالجها، ومنها مشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلًا. ولكن رغم أنه من المعقول أن نقول إن اسبينوزا تأثر بديكارت فإنه لا ينجم عن ذلك مباشرة أنه استمد واحديته -وحدة الوجود- من فلسفة ديكارت، ولا أحد يريد أن يزعم بالطبع أنه استمدها من الديكارتية، بمعنىٰ أنه أخذها أو قبلها من ديكارت؛ لأن ديكارت لم يكن واحديًا. تاريخ الفلسفة: المجلد الرابع: الفلسفة الحديثة، كوبلستون، (٢٨٥-٢٨٦). ومن المؤلفات المذكورة لسيبنوزا: (مبادئ الفلسفة الديكارتية بالطريقة الهندسية)، الذي صدر له (١٦٦٣)، وهو من أوائل أعماله.

يقبل تعاليم التوراة علىٰ عِلَّاتها، بل حاول أن يفسرها تفسيرًا عقليًّا، ويسلك بها مسلكًا فلسفيًّا، وساعده علىٰ ذلك ما صادف من حرية في البحث، وجرأة في التفكير لدىٰ بعض المسيحيين الذين كانت تربطه بهم صلات وثيقة، فقد كانوا لا يترددون في أن يناقشوا رسالة المسيح ﷺ، ويبحثوا في صدق المعجزة والكتب المقدسة.

بيد أنَّ نزعة الشَّكِّ والحُرِّيَّة هذه ما كانت لترضي آباء الكنيسة اليهودية، فحكموا عليه بالطرد والحرمان ولمَّا يناهز الرابعة والعشرين من عمره.

ولم يكد يصدر هذا الحكم القاسي حتىٰ أخذت الجماهير تنفر منه وتظنُّ به الظنون، وهمَّ أحد متطرفي اليهود بقتله، فرأىٰ أن لا مناص من الهجرة.

وولىٰ وجهه شطر ليدن، حيث قضىٰ علىٰ مقربة منها ثلاث سنوات أو يزيد، ثم انتقل بعد ذلك إلىٰ لاهاي مدينة السلام، واستمر بها إلىٰ أن مات عن (٤٤ سنة).

ولقد نعم في العشرين سنة الأخيرة من حياته بالهدوء الذي كان ينشده، والوحدة التي تلائم الأبحاث الفلسفيَّة والدراسات العميقة، وكانت هذه الوحدة وذلك الهدوء عزيزين عليه إلىٰ حدٍّ أن ضحَّىٰ في سبيلهما بكل مرتخص وغالٍ، فرضي بشظف العيش، وقنع بالدراهم المعدودة التي كان يجنيها من صناعة النظارات التي احترفها قديمًا، ورفض كثيرًا من المساعدات المالية التي قدَّمها له عن طيب خاطر بعض الأصدقاء والمعجبون به من الملوك والأمراء.

وكان يصل به الأمر أحيانًا أن يقضي في حجرته ثلاثة أيام لا يبرحها؛ ليمحص فكرة عرضت له، ويحقِّق مسألة مرَّت به، ومبالغة في التنكُّر ورغبة في التخلُّص من آثار المجتمع وقيوده استبدل باسمه الصغير (Baruch) اسمًا آخر (Benedict) حتىٰ يصبح اسبينوزا الباحث الفيلسوف غير اسبينوزا المعروف المألوف.

في هذه الوحدة اللينة والقاسية في آنٍ واحدٍ كتب كلَّ مُؤلَّفاته، وقد جاءت في جملتها صورة لتأمله الطويل ورويته الزائدة.

وكأنَّما كان يُؤلِّف الكتاب، ثم يعود إليه المرة بعد المرة مُنقِّحًا مُهذِّبًا فلا تكاد تجد فيه كلمة نابية عن موضعها أو زائدة عن الحاجة.

وقد دفعته دقته الرياضية إلىٰ أن يسوق أفكاره في قالب مقدمات ونتائج ارتبط بعضها ببعض، وما أشبهه في عرضه بالرياضي الذي يفترض فرضًا، ثم يطبق عليه

التعاريف والمبادئ؛ ليتوصل إلىٰ النتيجة ولعلَّ هذا سرُّ غموضه وصعوبته وتعذر متابعته أحيانًا.

ولم يكن -ويا للأسف- طليقًا في كلِّ ما يكتبه؛ لأنَّه كان يخشىٰ الجمهور ورقابته وأحكامه الجائرة، ولاسيما وقد اتُّهم قديمًا، وحُكم عليه في غير ما ذنب أو جريرة.

لهذا لم يجئ إنتاجه غزيرًا بالدرجة المنتظرة، ولم ينشر كلَّ ما ألفه في حينه، وقد اضطر في بعض الأوقات لأنْ يظهر مؤلفاته دون أن يعزوها إلىٰ نفسه!

ومن أهم ما خلف لنا:

(١) **«الرسالة الدينية السياسية»** (Tractatus theologico-politicus) التي حاول فيها التعليق علىٰ بعض نصوص التوراة، والتوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد صُودرت عند ظهورها مجردة من اسم مؤلفها[١]، فساعد هذا علىٰ نشرها أكثر ممَّا كان ينتظر، وتهافت الناس عليها باسم «رسالة طبية»، أو «قصة تاريخيَّة».

(٢) **«الأخلاق»** (Ethica)، وهو أقوم كتبه، وأتمُّها عرضًا لنظريَّته، قضىٰ فيه عشر سنوات كاتبًا مُراجعًا مُنقِّحًا مُوسِّعًا، وصاغه في قالب رياضي محكم دقيق.

فحاكىٰ إقليدس في «عناصره»، وديكارت في «ردوده علىٰ بعض معترضيه»، وجاء الكتاب عبارة عن جملة تعاريف ومبادئ وقضايا قد ارتبط بعضها ببعض. وبالرغم من أنَّه أتمَّ تأليفه في أثناء حياته؛ فإنَّه لم ينشر إلَّا بعد موته، خشية -في الغالب- من حملة النقاد وتهجم الخصوم.

وقد كان يعتد به اعتدادًا كبيرًا ويرىٰ فيه كلَّ ذخيرته في الحياة فأودعه قمطرًا خاصًّا، ولم يلفظ النفس الأخيرة إلَّا بعد أن أوصىٰ بمفتاحه لمن سيقومون بمهمة النشر.

---

(١) اعتبرت كفرية.

ثانيًا: فلسفته

تدور فلسفة اسبينوزا حول نقطة رئيسة، وترمي إلىٰ غاية معينة هي: «الوصول إلىٰ السعادة الحقَّة، والغبطة الدائمة»، وليست السعادة في رأيه جمع المال، والحصول علىٰ الثروة، ولا عِظم الجاه وسُمُوّ المنزلة وإنَّما هي ذلك السرور الخالص الذي يحسُّ به مَن سَمَا إلىٰ مرتبة الحسب القدسي والتأمل العقلي!

لأنَّ ذلك «الحبَّ المتعلق بشيء لا نهائي أزلي يغدق علىٰ النفس صفاء لا كدر فيه، وهذا ما يجب أن نتمناه ونسعىٰ وراءه بكل ما فينا من قوة»، وبه نتذوَّق الحياة وندرك قيمتها، ونؤمن بالخلود ونسلم بضرورته فإنَّ مَن أحب الله؛ انكشف له من الجمال والجلال ما لا ينكشف لغيره واتصل بالعالم الأزلي الذي لا فناء فيه.

وإنَّا لنلحظ في هذا الهدف الذي يصوب إليه اسبينوزا ما يتفق مع نزعته الصوفية ونشأته الدينية، وما يقربه من بعض مفكري اليهود في القرون الوسطىٰ الذين اتخذوا السعادة مرمًىٰ وغايةً لدراستهم وأبحاثهم؛ إلا أنَّه -لكي يصل إلىٰ هذه السعادة- يتذرَّع بوسائل عصرية، ويتسلح بأسلحة ديكارتية، وسنبين إلىٰ أيِّ حدٍّ أثرت فيه التعاليم الإسرائيلية، والأفكار الديكارتية.

تكاد تجتمع الفلسفة الاسبينوزية -إذن- في هاتين الكلمتين: «محبة الله»!

وكل أبحاثها -تقريبًا- تتلخص في توضيح المضاف والمضاف إليه، وجديرٌ بالمُحِبِّ أن يعرف مَن أَحَبَّ، وبالمتدين أن يرسم لنفسه تلك القوة التي يذعن لها تمام الإذعان، وبالفيلسوف أن يكشف العِلَّة الوحيدة والموجود الحق.

وهنا يحاول اسبينوزا أن يحدِّدَ حقيقةَ البارئ، ويُبيِّن الصلةَ بينه وبين العالم، ويفسِّر الكونَ في مختلف مظاهره، ثم ينتقل إلىٰ الحب؛ فيُوضِّح عَلاقته بالعواطف الإنسانية، ويُبيِّن الطريق المؤدية إلىٰ الخلاص والنجاة.

والمتأمل في «كتاب الأخلاق» -الذي يحوي نظريته في جملتها- يجده يجاري هذا

السير وينهج هذا النهج، فيتحدث -أوَّلًا- عن الجوهر الأزلي، وصِلته بالطبيعة، ثم يتوسَّع في شرح الميول والعواطف، وتحليلها وبيان أثرها في الأخلاق والسلوك، وسنتبعه في خطواتها المختلفة واقفين قليلًا عند آرائه الهامة.

(١) فكرة الألوهية[1]

(١) رأي الفيلسوف:

الله جوهر لا نهائي أزلي ثابت لا يتغيَّر، بل هو الجوهر الوحيد والحقيقة المطلقة؛ لأنَّ الجوهر (The Substance) ما قام بنفسه وأمكن إدراكه دون حاجة إلىٰ غيره، وإذن ليس ثمة إلَّا جوهر واحد موجود أزلًا وأبدًا، فهو قائم بنفسه وموجود بنفسه؛ لأنَّ الموجود ضرورة لا يحتاج إلىٰ عِلَّة تُوجده[2]، ولا تستطيع أية قوة أن تحول دون وجوده، وبما أنَّ لكُلِّ جوهر أعراضًا (Attributes) تُبيِّن خصائصه الذاتية، فهذا الجوهر اللَّانهائي ذو أعراض لا نهائية كذلك، يدلُّ كلُّ واحد منها علىٰ ذاته الأزلية، ونحن لا نعرف من هذه الأعراض اللَّانهائية إلَّا اثنين هما: «التفكير، والامتداد»[3]،

(١) علىٰ الرغم من أنه بدهيًا يرتبط اسم سبينوزا بالريبية أو الإلحاد، إلا أنه، كما يقول فؤاد زكريا، ليس من فيلسوف ملأ كتبه بالله مثل سبينوزا، فكل فلسفته يمكن أن تعدّ «تفكيرًا في الله، حيث إن فكرة الله عنده شاملة لكل شيء، ولما كان فهم الأشياء هو، في رأي سبينوزا، فهم لله أيضًا، فإن كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيرًا في الله»، سبينوزا، فؤاد زكريا، دار الوفاء، (١٠٢).

(٢) بناء علىٰ التعليق السابق؛ فاسبينوزا يثبت الوجود الإلهي بصورة قاطعة: «نحن لسنا علىٰ يقين بوجود أي شيء أكثر من اليقين بوجود الكائن اللامتناهي إطلاقًا، أو المطلق الكمال، أعني الله. إذ لما كانت ماهيته تستبعد كل نقص، وتنطوي علىٰ الكمال المطلق، فهي بذلك تلغي كل ما يدعو إلىٰ الشك في وجوده، وتثبته بكامل اليقين». سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، القضية (١١) حاشية، (٤٣).

(٣) وهنا يعبر سبينزا عن مذهبه الاتحادي: «لا وجود لغير جوهر واحد ذي طبيعة معينة، ولا يمكن أن ينتج عن تعريف الجوهر وجود جواهر كثيرة»، الأخلاق، القضية (٨) حاشية، (٣١). «كل ما يوجد إنما يوجد في الله»، القضية (١٤-١٥)، وتصريحًا «الله هو شيء ممتد»، الجزء الثاني، القضية (٢)، «لماذا لا تليق المادة بالطبيعة الإلهية، ما دام لا يوجد خارج الله أي جوهر ليؤثر فيه؟ فكل ما يحدث إنما يحدث بموجب قوانين طبيعة الله اللامحدودة، ولا غير، وينتج عن طبيعة ماهيته، وتبعًا لذلك لا يجوز القول =

فالله فِكْرٌ يعمل دون انقطاع، وعقل لا يمل النظر والتأمل بحال، إلَّا أنَّ تفكيرنا يختلف عن التفكير الإلهي اختلافًا جوهريًّا، فنحن قد نستمد موضوع تفكيرنا من العالم الخارجي، في حين أن تفكيره -جلَّ شأنه- منصب علىٰ نفسه، والعقل والمعقول بالنسبة إليه شيء واحد، وتفكيره مصحوب أيضًا بالشعور الدائم؛ لأنَّ الشعور بالحقيقة دلالة قاطعة علىٰ أحقية الفكرة، فهو يفكر، ويشعر باستمرار أنه يفكر.

وإذا كان الله فكرًا وتفكيرًا، فهو عالم علمًا أزليًّا أبديًا، بيد أنَّ علمه وإرادته لا يختلفان ولا ينفصلان، فهما مغايران لعلمنا وإرادتنا تمام المغايرة، والله امتداد بل هو الامتداد كله، فهو والطبيعة شيء واحد.

وهنا يبدو اسبينوزا وكأنَّه يخرج علىٰ التعاليم الدينية خروجًا مكشوفًا آذىٰ مَن حوله وهاج رجال الدين علىٰ اختلافهم؛ فإنَّ القول بالامتداد معناه القول بالمكانية والجسمية وقبول القسمة، والله منزه عن كل ذلك.

ولكن تلميذ ديكارت يُسارع فيرد علىٰ هذا ملاحظًا أنَّه لا يقصد الامتداد الحسي المحدود القابل للقسمة، وإنَّما يريد الامتداد العقلي اللَّانهائي الذي لا يقسم مُطلقًا، فليس ثمة -إذن- جسمية ولا مكانية(١).

= بأي وجه من الوجوه إن الجوهر الممتد لا يليق بالطبيعة الإلهية، حتىٰ ولو افترضنا أن هذا الجوهر قابل للتجزئة»، القضية (١٥)، حاشية، «ليست الأشياء الجزئية غير أعراض لصفات الله، وبعبارة أخرىٰ إنها أحوال يعبر بمن خلالها عن صفات الله بطريقة معينة ومحددة»، القضية (٢٥)، لازمة.

بهذا المعنىٰ فقط؛ كان سبينوزا ملحدًا، لاحظ مثلًا هوبز في التنين، اللفياثان، (٣٥٤-٣٥٥) في اعتباره أن القائلين بأن الله هو العالم ينكرون وجود الله.

(١) رغم قوله بوحدة الوجود؛ إلا أن سبينوزا يميز في مواضع أخرىٰ من (الأخلاق) بين الله والطبيعة، باعتبار أن الله هو الطبيعة الطابعة، يعني النظام الكلي للأشياء من حيث إنه ذو وجود ضروري، وهو الله باعتباره سببًا حرًا. وأما الطبيعة المطبوعة: فهي الأجزاء الموجودة في العالم، كالأجسام المادية، أو هي الله باعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزين إلا من الناحية المنطقية، ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مر من حيث إنها عملية، ومرة أخرىٰ من حيث إنها نتيجة لتلك العملية. فالطبيعة الطابعة هي الكائن الذي نتصوره بكل وضوح وتمايز من خلال ذاته ودون حاجة إلىٰ أي شيء آخر خارجه، أما الطبيعة المطبوعة فتنقسم إلىٰ قسمين: عامة وخاصة، العامة: تتألف من كل الأحوال التي =

واضح أنَّ اسبينوزا يُصوِّر البارئ -جلَّ شأنُه- تصويرًا عقليًا بعيدًا عن كلِّ مظاهر الحس والمخيلة، وهذا -ولا شَكَّ- مبالغة في التنزيه والتقديس إلَّا أنَّه لا يرضي رجال الدين، ولا يتفق -بوجه خاصٍّ- مع النصوص الدينية.

غير أنَّ هذا التصوير -وإن يكن قد صيغ في عبارات فلسفية، ووضع في قوالب ديكارتية- يستمدُّ روحه من أصول الديانة الموسوية ويعتمد علىٰ أفكار لكبار مفكري اليهود في القرون الوسطىٰ، فالإله كما جاء فيه ديكارتي في اسمه وخواصه؛ إذ إنَّه جوهر ذو أعراض لا نهائية، وإسرائيلي في حقيقته ومدلوله؛ لأنَّه موجود واحد لا نهائي اجتمع فيه كلُّ شيء، وما قيل عن علمه وإرادته وتفكيره شبيه كلَّ الشبه بما ورد علىٰ لسان موسىٰ بن ميمون، وإن يكن هذا الأخير قد تأثر فيه بفلاسفة الإسلام وأرسطوطاليس[(١)].

(٢) رأي رجل الدين:

ومع هذا فقد أحسَّ اسبينوزا أنَّ فكرة الألوهية -كما صورها في «كتاب الأخلاق»- لا تلائم إلَّا طائفة خاصة من الفلاسفة والمفكرين، فلم يرَ بُدًّا من أن يقدِّم صورة أخرىٰ في «الرسالة الدينية» تتناسب مع العامة والدهماء.

وأخذ يصف الله بصفات تماثل تلك الصفات التي نراها في التوراة والإنجيل، ويشبهه بحاكم مطلق، ومُشرِّع أعظم يضع القوانين والأحكام التي يجب أن يخضع لها العباد، فهموا سرها أم لم يفهموه.

(٣) التوفيق بين الفلسفة والدين:

رُبَّما يُظَنُّ لأول وهلة أنَّ هناك تناقضًا بين هذه الصورة وسابقتها ولكنَّ الحقيقة

= تعتمد علىٰ الله مباشرة، والخاصة تتألف من الأشياء الفردية التي تتولد من حالة عامة. إذن: فالله عند سبينوزا جوهر وحيد لا متناه، سبب ذاته، لا ينقسم إلىٰ أجزاء، يصدر عمله عن كماله، وهو موجود بالضرورة. راجع: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلىٰ هيوم، إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، (٢٠١-٢٠٢).

(١) في ضوء نصوص سبينوزا، وآراء مؤرخي وباحثي الفلسفة فليس هناك مستند جيد لتلك الدعاوىٰ، سواء النزعة العقلية للألوهية في فكر سبينوزا، أو ديكارتية تصوره الألوهي، أو بالنسبة إلىٰ علاقته بالتراث اليهودي من جهة الاتحادية، إلا أن يكون المراد به التراث الصوفي الاتحادي، أما نحو موسىٰ بن ميمون فليس بينه وبين الفكر الاتحادي صلة.

والواقع أنَّ اسبينوزا يخاطب كُلًّا علىٰ قدر عقله، ويرمي إلىٰ التوفيق بين الفلسفة والدين، وفي رأيه أنَّ الأولىٰ إن أدت إلىٰ يقين عقلي رياضي مؤسَّس علىٰ الأفكار الجلية الواضحة؛ فإنَّ الثانية توصل إلىٰ يقين نقلي أخلاقي أساسه الطاعة والخضوع، وبما أنَّ الجماهير ذوي العقلية الساذجة لا تدرك الأشياء دائمًا إدراكًا جليًّا واضحًا فلا بُدَّ لها من وحي تسير وراءه وكتب سماوية تهتدي بهديها.

فالدين -وإن لم يكن الحقيقة كُلَّها- هو حقيقي قطعًا، يُوضِّح ما يكشفه العقل والعلم علىٰ صورة أخرىٰ، ويُعبِّر عن قوانين الطبيعة في لغة تتفق مع العامة، وليس من صنع البشر مُطلقًا، بل هو تنزيل من حكيم حميد علىٰ أفراد امتازوا ببلاغة ساحرة ومخيلة نادرة، وفوق هذا فالدين والفلسفة ينشدان غاية واحدة، ويسعيان وراء غرض مشترك هو سعادة الفرد والمجتمع[١].

وإذا كان كل منهما ينتهي إلىٰ ضرب من اليقين، ويحقق السعادة الموجودة فليس هناك ما يدعو إلىٰ اختلافهما، وما يعزىٰ إليهما من خلاف لا يرجع بحال إلىٰ طبيعتهما، وإنَّما منشؤه في الواقع سوء تصرف المشتغلين بهما، وضيق عقلهم وقصر نظرهم، فإنْ كنا نريد لهما صفاء دائمًا وسلمًا مُستمرًا، فلنفصل كل واحد منهما عن الآخر، ولنترك للفيلسوف فلسفته، وللمتدين عقيدته.

وهذه طريقة جديدة في التوفيق بين الفلسفة والدين لم نألفها لدىٰ ديكارت ومعاصريه، ولا يبعد أن يكون اسبينوزا قد استقاها من ابن رشد بواسطة موسىٰ بن ميمون.

---

(١) التصور الفلسفي التخييلي عن الدين، بمعنىٰ أنه لا يقدم حقائق نهائية، ولكن تصورات عامية؛ هو تصور شائع فلسفيًّا. وقد تقدمت الإشارة إليه في الكلام عن الرشدية والأكوينية.

(٢) الله والطبيعة

(١) العالم:

أسلفنا القول أنْ ليس ثمة موجود إلَّا الجوهر الأزلي وأعراضه، ولكلٍّ عرض أحوال (Modes) تقوم به ولا تدرك إلَّا بواسطته، فأحوال التفكير الإلهي هي النفوس البشرية وأحوال الامتداد هي الأجسام المحسوسة، ومن بين أحواله أيضًا الحركة إلَّا أنَّها حال أزلية لا نهائية فالأجسام كلها متحركة بحركة قديمة ولا أول لها ولا نهاية، وبهذا ينتفي الخلق الذي جاءت به التعاليم الدينية واعتنقه ديكارت.

وقولنا «جوهر مخلوق» تناقض لفظي واضح؛ إذ إنَّ الجوهر في مدلوله الأصلي ما قام بنفسه، واستغنىٰ عن غيره، والمخلوق محتاج لا محالة.

نعم إنَّ الله عِلَّة، ولكنَّه عِلَّة نفسه ووسيلة توضيح الكون بأسره، والعلة في الحقيقة ما به يفهم الشيء، والعالم في حركته خاضع لقوانين ثابتة هي ثمرة النظام والتنسيق الإلهي، فكل معلول لا بُدَّ له من عِلَّة؛ لأنَّ الضرورة الأزلية تقتضي تلازمًا بين الأسباب ومسبباتها.

والكون الذي هو قِطْعَةٌ من الجوهر الأزلي لا يمكن أن يشتمل علىٰ شرّ أو قبح بحال، وما نتوهمه من شرور وقبائح إنَّما هي أمور اعتبارية تتغير تبعًا لتغير ظروف الإنسان. والبارئ -جلَّ شأنُه- منزه عن الغرض والغاية؛ لأنَّها تستلزم أمرًا خارجًا عنه يسعىٰ إلىٰ تحقيقه، وإذن لا وجود للعلل الغائية.

ولقد أنكرها ديكارت من قبل في الدائرة الطبيعيَّة، ولكن واحدًا ممَّن سبقوا اسبينوزا لم يرفضها رفضه ولم يلغها إلغاءه. وأخيرًا لا تخالف الإرادة الإلهية العلم القديم، ولا تخرجْ عن قوانينه الثابتة، وليس في هذا ما يُنافي الحرية والاختيار؛ فإنَّ الحرَّ لا يكون كامل الحرية إلَّا إذا خضع لنفسه فقط.

وعلىٰ هذا يُمكننا أن نقرر أنَّ الله هو الطبيعة؛ لأنَّه تصدر عنه كل الظواهر الكونية، والطبيعة هي الله؛ لأنَّها مظهر لأعراضه الأزلية، وبدل أن ينزل اسبينوزا بالإله إلىٰ عالم الطبيعة يصعد بها إلىٰ مستواه.

(٢) وحدة الوجود:

لا نظنُّنا في حاجة إلىٰ أن نلاحظ أنَّه ينتهي بهذا إلىٰ مذهب وحدة الوجود (The Pantheism)، وهكذا كلُّ فلسفة تنكر الخلق وتقول بصدور الأشياء جميعها عن الله، وليست هذه الفكرة بالأولىٰ في بابها، فقد سبقه إليها الرواقيون وأفلوطين في التاريخ القديم، وبعض رجال القرون الوسطىٰ وجيوردانو برونو في عصر النهضة، ومن المحتمل جدًّا أن يكون استمدها من أحد هذه المصادر، غير أنَّ الجديد لديه هو أنَّه يحاول أن يصوغها في قالب رياضي وينظمها نظمًا عقليًّا، فيسلك سبيل البرهنة الرياضية؛ ليثبت أنَّ الله هو الجوهر الوحيد والحقيقة اللَّانهائيَّة، في حين أنَّ مذهب وحدة الوجود عند معتنقيه جميعًا لا يكاد يخلو من نزعة روحية وعناصر صوفية.

ومن جهة أخرىٰ يخيل إلينا أن عقيدة التوحيد الإسرائيلية التي اعتنقها منذ صغره هي التي قادته إليه؛ فإنَّ الموحد إذا أفرد الله بكل شيء لم يدع للطبيعة مكانًا بجانبه، والقول بالوحدانية المطلقة يُؤدي -غالبًا- إلىٰ فكرة وحدة الوجود، وأوضح مثال علىٰ ذلك ما نراه في مدرسة الإسكندرية ولدىٰ بعض متصوفي الإسلام[١].

---

(١) التصور الكلاسيكي عن اليهودية أنها تميل إلىٰ التشبيه، ومِن ثَم فلا مجال للذي ذكره المؤلف هنا. ومن جهة أخرىٰ فالنزعة التوحيدية هي أشد مناقضة لفكرة الاتحاد من النزعة التشريكية، فإن الواحد يجب أن يكون متميزًا بالذات عن غيره، ومتىٰ صح أن تكون ماهيته قابلة للاستطراق، سواء في أقانيم أو ذوات؛ أمكن حصول التماهي بينه وبين الطبيعة، ولذا فإن أغلب الديانات التشريكية عرفت التجسد بالحلول والاتحاد. نعم للكلام معنىً بحمله علىٰ الاتجاهات الغالية في الوحدانية، التي تنزع إلىٰ التوحيد المجرد غير الشخصاني، الواحد المطلق بشرط الإطلاق -بشرط لا شيء-، فهذا قد يؤول إلىٰ الاتحاد العام. ولكن ليس لهذا علاقة بالتوحيد الذي يفرد الله بكل شيء، بحسب تعبير المؤلف، فنحن نعلم أن هذا التوحيد المجرد الذي يقع عند الاتحادية مفعم بالسلوب لا الإثبات، وإنما تقع الكثرة في تلك الوحدة في صورة الطبيعة كتعينات أو مجاليَ، وعلىٰ كل تقدير فليس القول بتلك التكثرات الطبيعية أصلًا قالت به الاتحادية وصدرت عنه إلىٰ الاتحاد، ولكنه فرع علىٰ التوحيد السلبي المطلق، وليس العكس كما يقول =

وإذن تكون فلسفة اسبينوزا في هذا الموضع -كما هي في مواضع أخرىٰ- ثمرة ثمار تربيته الأولىٰ.

= المؤلف. أما التوحيد الذي يفرد الله بكل شيء، بحسب تعبير المؤلف، ويتشدد في ذلك؛ فإنه يؤدي إلىٰ الجبر وسلب حرية الإرادة، وهذه مقولات نفسية أو إنسانية، أما التصورات الكوزمولوجية فلا ترتب علىٰ ذلك إلا في بعض تصورات سلب السببية والفاعلية عن الطبيعة، ولكن ليس إلىٰ تصورات كوزمولوجية كالاتحاد، كما افترض المؤلف أنه يحدث غالبًا.

(٣) السعادة الإنسانية

(١) الجسم والنفس:

لا يخرج الإنسان عن قوانين الطبيعة في شيء، فهو بما فيه من نفس حال من أحوال التفكير الإلهي، وبما فيه من جسم حال من أحوال الامتداد فالنفس والجسم، وهما حالان للأعراض الإلهية، لا يتنافران ولا يتعارضان، وليس أحدهما خاضعًا للآخر الأثر لمؤثره، بل يُؤدِّي كل منها وظيفته في شيء من التناسق الأزلي.

وما النفس من الجسم إلَّا بمثابة المغزىٰ والمدلول من الموضوع، فإذا كان الجسم موضوعًا فالنفس فكرته، وما يُقال عن قوىٰ نفسية متعددة ومتباينة ضرب من التجريد لا أساس له؛ إذ ليس هناك إلَّا قوة مفكرة واحدة لا تشتمل علىٰ شيء، اللَّهم إلَّا علىٰ أفكار وآراء، وعلىٰ هذا نرىٰ أنَّ اسبينوزا يأخذ بطرف من الفلسفة الديكارتيَّة والفلسفة اليونانيَّة، فيُقرِّر مع ديكارت أنَّ خاصة النفس الوحيدة هي التفكير، وأنَّها ليست عِلَّة فاعلية تُؤثِّر في الجسم كما كان يزعم القدماء، ولكنَّه يُخالفه في تلك الثنائيَّة المفرطة التي تفصل النفس عن الجسم فصلًا يعزُّ معه ربطها به[1].

---

(١) الإنسان لدىٰ سبينوزا كيان واحد، ولا ينقسم إلىٰ جوهرين متمايزين كما كان الحال في فلسفة ديكارت. لقد كان ديكارت ثنائيًا في كل شيء، في تصوره عن الجوهر وعن الإنسان وعن العالم. رفض سبينوزا ثنائية ديكارت وذهب إلىٰ أن النفس ما هي إلا القوة الحيوية للجسد، وأنها هي فكرة الجسد -أي فكرة موضوعها الجسد، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم -. وحسب تعريفاته التي قدمها في الجزء الأول من (الأخلاق) فإن ما هو مادي لا يؤثر عليه إلا ما هو مادي، وما هو عقلي لا يؤثر عليه إلا ما هو عقلي، ولا يمكن لما هو مادي أن يؤثر علىٰ ما هو عقلي، ولا يمكن لما هو عقلي أن يؤثر علىٰ ما هو مادي. مما يعني أننا إذا افترضنا وجود نفس وجسد فمن المستحيل وجود أي تفاعل أو تأثير بينهما، وهكذا سد سبينوزا الطريق أمام أي محاولة للتوفيق بينهما، وذلك كي يمهد للقول بهويتهما المطلقة. راجع: سبينوزا ونقد العقل الخالص، أشرف منصور، رؤية للنشر، (١٥٤).

واعتباره النفوس البشريَّة أحوالًا للإدراك الإلهي وجزءًا منه شبيه بما ذهب إليه أفلوطين من أنَّها موجودة أزلًا وصادرة عن «النفس الكلية»، وقوله إنَّ النفس «فكرة الجسم» قريب كل القرب ممَّا ورد علىٰ لسان أرسطوطاليس من أنَّها «صورة الجسم».

(٢) الجبر والاختيار:

إذا كان الإنسان خاضعًا لقوانين الطبيعة، فليس مختارًا فيما يفعله وكل أعماله تسير وَفق نظام الكون العام، وما نشعر به من الاختيار والحرية إنَّما هو وهْمٌ وخِداعٌ مَنْشَؤُهُ أنَّا نجهل الأسباب الحقيقية لأفعالنا، والإنسان أشبه ما يكون بقطعة في جهاز الطبيعة العظيم، أو -كما يقول اسبينوزا-: «**بإمبراطوريَّةٍ صُغرىٰ في داخل الإمبراطوريَّةِ الكُبرىٰ**».

بيد أنَّ القول بالجبر وإنكار الحرية معناه القضاء علىٰ المسئولية الدينية والدنيوية؛ فإنَّ مِن الظلم أن نحاسب شخصًا علىٰ عمل لا يد له فيه.

وردًّا علىٰ هذا **يُجيب** اسبينوزا: إنَّ حُبَّنا لله يُشعرنا بعدله، ويحملنا علىٰ أن نُسلِّم أمورنا كلها له، بحيث نصبح أمامه كالصلصال في يد الفخار يُشكله كيف يشاء، إجابة دينية صوفية لا تقنع كثيرين.

(٣) الأخلاق والميول الفطرية:

بالرغم من هذا المذهب الجبري المبالغ فيه لا يتردد في أن يرسم لنا سُنَّة السلوك الصالح، ويُبيِّن معالم الطريق التي تُوصِّلنا إلىٰ السعادة الحقة.

والمشكلة الأخلاقيَّة في رأيه أجلُّ المشاكل وأسماها، وهي غاية التعاليم الدينية والأبحاث الفلسفة، لهذا نفهم السرَّ في أنَّه عَنْوَنَ لأهَمِّ مؤلفاته وأعزها لديه باسم «كتاب الأخلاق».

ولقد أخطأ الأخلاقيون المتقدمون في إعراضهم عن الطبيعة الإنسانية وفهمها، وتوجيههم كلَّ عنايتهم نحو الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، وغير ذلك من الأفكار المجردة والاصطلاحات الخاصة التي قد لا تُعبِّر عن حقيقة مُسلَّم بها من الجميع.

وأشد خطأ من هذا ما زعمه البعض من أنَّ الميول والغرائز عيوب ونقائص يجب

التخلص منها والبعد عنها؛ ذلك لأنَّ الطبيعة واحدة وثابتة لا تتغير ولا يُمكن أن يتصور في باطنها شيء غير طبيعي.

فجدير بنا -إذا كنا نريد أن نفهم الأخلاق علىٰ وجهها الصحيح- أن نعدل عن هذه الخطة الفاسدة، وأن نبدأ بدراسة الطبيعة الإنسانية، وهنا يُحلِّل اسبينوزا العواطف تحليلًا يدلُّ علىٰ دقة سيكولوجية، وعمق في بحث الظواهر النفسية، ويصعد بها من مستوىٰ الآثار الجسمية إلىٰ درجة الأفكار والمعاني، ويحاول أن يدرسها دراسة واضحة يقينية كما يدرس الخط والسطح.

وأساس الميول والعواطف كلها «غريزة حب البقاء» التي تدفعنا لأنْ نسير ونتحرك ونجد ونعمل، وعنها تتولد الميول والعواطف الأخرىٰ فباسمها نسعىٰ وراء النافع ونتجنب الضار، وفي إشباعها ما يبعث علىٰ السرور، وفي معاكستها ما يلحق بنا الألـم.

واللَّذة والألـم -بوجه خاصٍّ- يدخلان في كثير من العواطف، فالحب والبغض ليسا إلَّا لذة أو ألـمًا شُخِّص واتصل بشيء معين، ولولا خشية الألـم ما أشفقنا علىٰ البؤساء وعطفنا علىٰ المحتاجين، ولولا الرغبة في لذة المدح والإطراء ما تعلَّقنا بالشجاعة والتضحية.

ومن الغريب أنَّ اسبينوزا الذي لـم يحظ من متع الحياة بشيء يعتد به يدعو إلىٰ الفرح والابتهاج، ويقرر أنَّ السرور خير دائمًا والألـم شر دائما، ويندد بتلك التعاليم الدينية والفلسفية التي تنفر من الحياة وتصرف الناس عن لذائذها، ويمقت التقشف الزائد وتعذيب النفس الذي يتشبث به المتصوفة، والخوف من الله الذي يستخدمه بعض رجال الدين في الوعد والوعيد استخدامًا سيئًا.

وكثيرًا ما قضينا علىٰ هدوئنا بهمومنا، وعلىٰ حريتنا واستقلالنا باستسلامنا وانقيادنا، وعلىٰ عملنا بتردّدنا ووسواسنا.

فلنغتبط بالحياة إذن ولنفهمها فهمًا صحيحًا تاركين «التفكير في الموت»؛ لأفلاطون الذي يراه غاية الفلسفة، وللمسيحيين الذين اعتبروه زاد الآخرة، فإنَّ الحكمة الصحيحة أن نفكر في الحياة وفي الحياة وحدها[1].

(١) تقول قاعدة سبينوزا إن العقل المحكم سيطرته علىٰ الانفعالات ينزع نحو فعل ما يلائمنا ويسرنا وننفر =

«وبقدر ما نشعر بالسرور، بقدر ما نصعد في سُبل الكمال، وبعبارة أخرىٰ: بقدر ما نتصل بالذات الإلهية».

(٤) محبة الله:

قد يُظَنُّ لأول وهلة أنَّ اسبينوزا منفعي تعنيه اللَّذة واقتناصها كيفما كان مصدرها وغايتها، ولكن اللَّذة التي ينشدها ليست تلك اللَّذة الجسمية التي قال بها أرستبوس وأبيقورس، بل هي ضرب من الغبطة التي نحس بها، ويعز علينا وصفها، والتعبير عنها أو تحديدها بدقة، هي ذلك السرور الذي لا يعادله سرور، هي في اختصار: محبة الله التي هي أسمىٰ درجات السعادة والكمال، ووسيلة هذه اللَّذة الكاملة أن نخضع عواطفنا لعقولنا، وأن نستنير بضوء المعرفة، كي نسمو إلىٰ عالم النور والحقيقة، والمعرفة أنواع: فمنها السماعي، والتجريبي، وأهمها وأرقاها ما قام علىٰ الحدس والاستدلال القياسي، وهذا النوع الأخير هو سبيل السعادة والوصول إلىٰ الله.

فبالمعرفة نرقىٰ من درجة إلىٰ درجة، ومن كمال إلىٰ ما هو أكمل منه حتىٰ نرتبط بالحقيقة الأزلية، ومتىٰ سَمَوْنَا إلىٰ هذه المرتبة جاوزنا عالم الفناء إلىٰ عالم الخلود، وخرجنا من دائرة النهائي إلىٰ دائرة اللَّانهائي، وتخلصنا من كل القيود، وأيقنا أن لا بُدَّ ممَّا ليس منه وأحسسنا بقوة هي قوة البارئ وبجمالٍ اشتق من جماله، ونعمنا بهدوء لا اضطراب فيه[1].

= من كل ما من شأنه أن يؤذينا أو يحزننا، وتلك القاعدة هي التي من شأنها أن تقدر لنا مقدار الخير والشر الذي يصيبنا وفق قانون العقل: (أعني بالخير كل نوع من أنواع الفرح، وأيضًا كل ما يقود إلىٰ الفرح، ولاسيما ما يشبع الرغبة، مهما كانت هذه الرغبة. وأعني بالشر كل نوع من أنواع الحزن، ولاسيما ما يحبط الرغبة)، الأخلاق، (٢٨٩)، راجع: الأخلاقية بين الأداة والغاية عند سبينوزا، رفقة رعد؛ ضمن: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنىٰ إلىٰ مأزق الإجراء، تحرير: سمير بلكفيف، ضفاف والاختلاف والأمان، (١٩٥).

(١) كما ندرك أن كل ما من شأنه أن يحفظ ذواتنا هو خير بالضرورة، فإن حبنا العقلي لله هو الفرح أو الغبطة بذاتها، وبهذا النوع من الحب الإلهي تستطيع النفس أن يكون لها قدرة وقوة علىٰ الانفعالات، تزداد ويكون سلطانها علىٰ الانفعالات سلطانًا أعظم طرديا مع حبنا لله. الأخلاق، (٣٩٧)، راجع: المرجع السابق، (١٩٨).

وليست محبة الله التي يرمي إليها اسبينوزا بمتغيرة تغير ذلك الحب الذي يتحدث عنه رجال الدين، بل هي ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ولا بمتبادلة بين الخالق والمخلوق، بل هي من جانب واحد؛ لأنَّ البارئ مُنزَّه عن أي انفعال، وليست شخصية فردية ولا روحية خالصة كالحب الصوفي؛ لأنها تعتمد علىٰ أساس عقلي، وتربط الأفراد بعضهم ببعض.

هي محبة لا يعكر صفوها حَسَدٌ ولا غيرة، وتزداد قوة ونماء كُلَّما شعرنا أنَّها تجمع الخلق حول غاية واحدة؛ لذا كانت محطَّ أنظار الفلاسفة والمتدينين، فالنظر العقلي والدراسة الفلسفية ترمي إليها، والطاعة والتقرب الديني يصوّبان نحوها.

وإذا كان اسبينوزا قد وضع «كتاب الأخلاق»؛ ليبين أنَّ العقل يستطيع أن يصل إليها؛ فإنَّه كتب «الرسالة الدينية السياسية»؛ ليوضح أنَّ الخضوع والامتثال يقودان نحو هذا الغرض الأسمىٰ.

لا شَكَّ في أنَّ اسبينوزا قد اعتمد في تحليله للميول والعواطف علىٰ ديكارت وكتابه الذي أشرنا إليه من قبل، وحديث العواطف من بين الأحاديث التي شغلت الكتاب والأدباء والفلاسفة والأخلاقيين في القرن السابع عشر.

ولقد أفاض فيه اسبينوزا بدرجة لم يصل إليها أحد معاصريه، وبَنَىٰ علىٰ الأساس الديكارتي صرحًا دينيًّا صوفيًّا، فاتخذ من الحب الذي هو أخص خصائص التعاليم المسيحية غاية لفلسفته، وإن رفض الزهد والتقشف، ثم أخذ يُصوِّره بصورة شبيهة بفضيلة الفضائل أو «الفضيلة العقلية» التي ختم بها أرسطوطاليس «كتاب الأخلاق النيقوماخية»، أو بالجذب الذي اعتبره رجال مدرسة الإسكندرية قمة السعادة ومظهر الوصول إلىٰ عالم النور والمعرفة.

فالأخلاق عنده: **عاطفية طبيعية** في مبدئها، **عقلية نظرية** في منتهاها، **ديكارتية** في أصولها وقواعدها، **أفلوطنية** في غايتها ومرماها.

(٥) الفرد والمجتمع:

لم يقف اسبينوزا عند السعادة الفردية، بل تعداها إلىٰ المجتمع وشؤونه؛ لأنَّه يعتقد أنَّ في تعاون الأفراد ما يحقق كثيرًا من أغراضهم والمجتمع -وإن يكن ظاهرة

عرضية- قد ساعد علىٰ تكوين غرائز جديدة وقواعد نافعة، فهو الذي ولَّد فينا التراحم والتعاطف، والإحسان والشفقة ودفعنا إلىٰ التفرقة بين الحق والباطل، والخير والشر، وهدانا إلىٰ بعض القوانين التي تنظم أحوال الأفراد والجماعات، ولا يستغني المجتمع عن قادة يدبرون أمره، ويشرفون علىٰ تطوره، بيد أنَّ غاية الدولة ليست الإرهاب والإذلال، بل هي بسط العدالة والحرية بين الناس.

والحرية خير دائمًا حتىٰ في الساعات التي تجلب فيها ضررًا، أو تسبب اضطرابًا؛ فإنَّ القوانين التي تكمم الأفواه، وتحطم الأقلام تهدمُ نفسها بنفسها.

والظلم وإن طال: مآله الزوال، وليس شيء أضر علىٰ المجتمع من حكومة امتد سلطانها من أجسام الناس وأعمالهم إلىٰ عواطفهم وأفكارهم.

ففي الوقت الذي كان يلغي فيه هوبز حقوق الأفراد يجهر اسبينوزا بالحرية والديمقراطية[1]، وكانت دعوته قوية إلىٰ حدٍّ أن أسمعت رُوسُّو ورجال الثورة الفرنسية، ولقد شغل بالمشكلة السياسية، وكتب فيها في أخريات حياته رسالة مملوءة بالأفكار الناضجة، والآراء السديدة، فتلافىٰ بهذا نقصًا واضحًا في المذهب الديكارتي.

هذه هي الفلسفة الاسبينوزية في جملتها، وليس ثمة نظرية فلسفية صادفت ما صادفت من تقدير واحتقار، وإعجاب وازدراء، وأُوِّلت تأويلات مختلفة.

فرُمِي اسبينوزا من بعض معاصريه بالإلحاد والزندقة؛ لأنَّه يُنكر العناية الإلهية، والعِلل الغائية، ولا يعترف بما لله من حرية واختيار، ويرفض الكتب المقدسة، وما

---

(١) تشترك نظرية سبينوزا السياسية مع نظرية توماس هوبز في كثير من العناصر المشتركة، فإذا به يقيمها علىٰ أساس استنباط النتائج من نظريته الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية أمام الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين. ولكن أهم ما يميز سبينوزا هو مناداته بالحرية، خاصة فيما يتعلق بحرية الفكر، علىٰ خلاف هوبز. وحتىٰ الدولة بالنسبة إليه لا تستطيع أن تقوم وأن توفر للناس أسباب النجاح دون أن تضمن لهم حرية الفكر والتعبير معا. ونادىٰ سبينوزا بالديمقراطية واعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، وأفضل الحكومات هي التي تهتم بالمجتمع الجاري الذي يتوقف نشاطه علىٰ قدر كبير من الحرية والأمان، وهولندا بالنسبة إلىٰ سبينوزا هي المثال الذي يجب أن يحتذىٰ. راجع: الفلسفة الحديثة، إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، (٢٠٩)

جاء فيها من آيات، ويقول بمذهب وحدة الوجود الذي لا يدع للإنسان مكانًا بجانب الله.

في حين أنَّ آخرين كانوا يرونه مملوءًا إيمانًا وعقيدة، ويعدُّونه من أكثر المفكرين نجاحًا في التوفيق بين الفلسفة والدين؛ ولهذا لا يبدو غريبًا أن يبقىٰ مذهبه في هولنده علىٰ صورة حركة دينية، وأن يجدَّ رجال الدين في نشر آرائه في السعادة وللحياة الأزلية بلغة تناسب العامة.

ويذهب فريق إلىٰ أنَّه شوَّه الأفكار الديكارتيَّة، وعدَل عنها، وليس بينها وبين ديكارت أيَّةُ صلة.

في حين أن فريقًا آخر يُقرر: «إنَّ لدىٰ ديكارت كلَّ بذور المذهب الاسبينوزي».

غير أنَّ حملة الخصوم والمعارضين كانت أقوىٰ من دفاع الأنصار والمؤيدين، فبقي هذا المذهب مُهمَلًا ومُحارَبًا إلىٰ أن جاءت الحركة الرومانتيكية الألمانية في القرن التاسع عشر؛ فوجهت الأنظار نحوه، وأخذ «هيغل» يقول: «لن تكون فيلسوفًا إلَّا إذا درست اسبينوزا أوَّلًا».

مالبرانش (Malebranche 1638-1715)

أشهر الديكارتيين من الفرنسيين، وأكثرهم ابتكارًا، وأوضحهم شخصية، وأشدهم تأثُّرًا بديكارت، وأرغبهم في تلافي ما أُخذ عليه من نقص، وما لوحظ في فلسفته من عيوب، ثم ضمَّ إليه القديس أوغسطينوس، فأحرز بذلك رضا الفلاسفة ورجال الدين، وإذا كانت الأوغسطينية ملحوظة من قبل لدىٰ ديكارت؛ فإنَّها عنده أتم وأكمل.

ويُمكننا أن نقول -في اختصار-: إنَّ مذهبه يعتمد علىٰ هذين المصدرين ولا يكاد يفهم من دون هذين الأصلين[1].

---

(١) إن مالبرانش هو الفيلسوف الوحيد، الذي يستلهم فعلًا مصنفات ديكارت منذ بداية عمله. وربما كان أثر ديكارت فيه هو الذي جعله يتعلق بالفلسفة، خاصة بعد قراءته كتاب (الإنسان) الذي ألهب حماسه، وهو كتاب يشتمل علىٰ مذهب فيزيولوجي آلي. وكان بعض الناشرين قد لفت النظر إلىٰ أفضلية هذا المذهب من جهة الفلسفة الروحية وإلىٰ قربه من مذهب القديس أغسطينوس. وهكذا قام مالبرانش بجمع الفلسفة المسيحية إلىٰ العلوم الديكارتية، حيث جعل القديس أغسطينوس وديكارت متمين لبعضهما. فالمذهب الآلي ينكر إحياء الأجسام بالروح، ويفسر تباين الأجسام بتباين أشكال المادة. ولذلك يمكن أن نصل مباشرة من معرفة الأجسام إلىٰ ماهياتها لأنها مأخوذة من (المقدار المعقول). إلا أن تفسير الطبيعة الحقيقية للفكر مأخوذ عن القديس أغسطينوس، الذي يقول بأننا (نتأمل في الله) الحقائق الأزلية التي أصبحت عند مالبرانش النسب الثابتة بين الماهيات. ومن أغسطينوس أخذ مالبرانش مذيله إلىٰ مقارنة معطيات العقل بمعطيات الوحي. راجع: ديكارت والعقلانية، جنفياف روديس لويس، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، (١٠٥-١٠٦).

أوّلًا: حياتُه ومؤلفاتُه

وُلد مالبرانش بباريس سنة (١٦٣٨م)، ورُبِّي تربية دينية فلسفية، ثم رغب في أن يعتزل العالـم وضوضاءه، وأن ينقطع للدراسة والبحث والعبادة والتقرب، وأن يحيا حياة هادئة تُلائم بنيته الضعيفة وصحته المعتلة؛ فالتحق بمعبد «الإراتوار» سنة (١٦٦٠م)، وأضحىٰ أحد قساوسته، ولـم يبرحه إلىٰ أن مات سنة (١٧١٥م)، اللَّهم إلَّا في رحلات قصيرة إلىٰ الأرياف.

وطوال هذه المدة استمر في طريقه العلمي باحثًا مُنقِّبًا، أو كاتبًا مُؤلِّفًا، أو مُناقشًا مُناضلًا.

ويقال إنَّه وقف -وهو في السادسة والعشرين من عمره- علىٰ مُؤلَّفٍ لديكارت، فبلغ منه مبلغًا عظيمًا، واهتز له قلبه وانشرح صدره، ودفعه لأنْ يقرأ كل المؤلفات الديكارتية.

وسواء أصحَّت هذه الرواية أم لـم تصح، فمن المقطوع به أنَّه أخذ عن ديكارت الشيء الكثير، كما استوعب أطراف أوغسطينوس الذي كان عمدة رجال «الإراتوار» جميعًا.

وبعد أن اكتملت ثقافته أخذ يكتب ويُؤلِّف في لغة سهلة وأسلوب واضح بعيد عن الغلو والإسراف، وكان يمقت -بوجه خاصٍّ- الخيال الجامح الذي يشوه الحقائق ولا يسمح بتصوير الأشياء تصويرًا دقيقًا مُحكمًا، كما كان يبغض الاطلاع الزائد عن حده الذي قد تفنىٰ معه الشخصية، وينعدم التمحيص والتحقيق، فجاءت مؤلفاته دالَّة علىٰ استقلال في التفكير وأصالة في الرأي واعتدال في التقدير، ولـم يغفل قطُّ خصومه ومعارضيه، وفي مقدمتهم «بوسييه»، و«فينلون»، و«أرنو»، وقد ردَّ عليهم ردودًا

متتالية، فكان من نتائج ذلك أنْ خلَّفَ لنا ثروةً علميَّةً واسعةً وأبحاثًا متعدِّدة، إلَّا أنَّها في جملتها تدور حول قضايا ثابتة حاول أن يعرضها في صور مختلفة.

ونكتفي بأن نذكر هنا من بينها:

١- «البحث عن الحقيقة» (la Recherche de la vérité).

٢- «التأملات المسيحية» (les Méditations chrétiennes).

٣- «رسالة في الأخلاق» (Traité de morale).

٤- «محادثات في الميتافزيقىٰ والدين»

(Entretiens sur lamétaphysique et la religion).

ثانيًا: فلسفته

ليس غريبًا من فيلسوف رُبِّيَ تربيةً دينيةً، وقضىٰ في «الإراتوار» خمسًا وخمسين سنة، واتخذ ديكارت وأوغسطينوس إمامين له أن تكون فلسفته دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتدور حولها في كل مراحلها.

حقًّا إنَّ ديكارت لم يمعن في المشاكل الدينية، ولم يعول علىٰ الوحي والإلهام في توضيح نظرياته العلمية والفلسفية، ولكنَّه وضع بعض المبادئ التي يستطيع فيلسوف لاهوتي أن يصوغ منها مذهبًا تختلط فيه الفلسفة والدين اختلاطًا تامًّا. علىٰ أنَّ مالبرانش لم يقف عند ديكارت وحده، بل لجأ إلىٰ أوغسطينوس الذي وجد عنده ضالته المنشودة، وصادف آراء ترضي العقل بقدر ما تتفق مع النقل وتوحد بين الفلسفة والدين.

فهو بهذا أقرب إلىٰ اسبينوزا منه إلىٰ أي مفكر آخر من معاصريه: تأثرا معًا بديكارت، واستولت عليهما النزعة الدينية، ورغبا في أن يُوفِّقا بين الفلسفة والدين، وسلكا طريقًا تكاد تكون متشابهة، وكل ما بينهما من فارق يرجع في اختصار إلىٰ أنَّ أحدهما خَطَا خطوة أجرأ، وأفسح من خطوة الآخر.

لقد عني مالبرانش بالمثوبة والعقوبة، والصفح والمغفرة، والمعصية والخطيئة، وكانت له فيها مناقشات ومجادلات مع معاصريه من فلاسفة ولاهوتيين، وكل تلك بحوث دينية ظاهرة، ولكنَّا إذا تركنا هذه المسائل التفصيلية جانبًا ونظرنا إلىٰ فلسفته في صميمها، وجدناها دينية النزعة والمبدأ والمرمي، فهي لا ترىٰ فارقًا بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني ولا تقول بحقيقة عقلية وأخرىٰ نقلية، بل تعتقد أنَّ هاتين الحقيقتين متحدتان وأن أولاهما ليست إلَّا ثمرة للثانية، وإذا كانت قد عورضت من بعض رجال الدين، فما ذاك إلَّا لأنَّه ظَنَّ بها أنَّها فسحت المجال للعقل واستخدمته استخدامًا واسعا.

وفكرة الألوهية هي عمادها، وعنها تفرعت النظريات الأخرىٰ «فمذهب المصادفة» يقرر أنَّ الأعمال كُلَّها صادرة عن الله، وما يُخيل إلينا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنَّما هي مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الإلهية وتنفذ الإرادة الربانية.

ونظرية «الرؤية في الله» ترمي إلىٰ أن البارئ -جلَّ شأنُه- هو ضوؤنا الوحيد الذي نرىٰ به الأشياء علىٰ اختلافها، ونكتسب المعلومات علىٰ تنوعها، ولا يُمكن أن تصل حقيقة إلىٰ أذهاننا إلَّا بمدد منه تعالىٰ، وإذا ما وصلنا من الفلسفة إلىٰ قمتها أحببنا الله محبة صادقة صافية لا تتنافىٰ مع حبنا لأنفسنا.

(١) الله:

هو الموجود الحق، والفاعل الوحيد، وفكرة الأفكار، ومصدر المعاني والمعلومات المختلفة، وليس وجوده -جلَّ شأنه- في حاجة إلىٰ إثبات؛ لأنَّ فكرة الألوهية الماثلة في أذهاننا جميعًا، والتي ندركها مباشرة ومن دون واسطة تستلزم الوجود، ولا يُمكن أن يكون العدم موضوعًا لتفكيرنا بحال، وما دام الكائن المطلق واللَّانهائي في لانهائيته مُدركًا إدراكًا جليًّا واضحًا، فهو موجود وجودًا لا شَكَّ فيه، بل هو الموجود الحق؛ لأنَّه لم يستمد وجوده من غيره والكائنات كُلُّها من صنعه، والفاعل الوحيد؛ لأنَّ الظواهر الإنسانية من آثار قدرته وإرادته.

وإنَّا لنلحظ في هذه اللغة أنَّها أشبه ما يكون باللغة الاسبينوزية، وأنَّها تكاد تُؤدِّي إلىٰ مذهب وحدة الوجود، ولكن من الغريب أنَّ مالبرانش كان من بين الذين حملوا علىٰ اسبينوزا وعارضوه، وهو في الواقع، وإن كان قد مهد لفكرة وحدة الوجود؛ لم يقل بها، بل علىٰ العكس يسلم بوجود جواهر بجانب الجوهر المطلق، وإن كان يُعلِّق عليه كلَّ شيء.

(٢) مذهب المصادفة (Occasionalisme):

في الكون حركة وتغير لا يستطيع أحد إنكارها، ولقد حاول مالبرانش أن يفسرهما ويبين عللهما، غير أنَّه لم يقنع بتلك العِلل الظاهرية التي تبدو في دفع الأجسام بعضها بعضًا، وأخذ يبحث عن عِلَّة الحركة والخلق الحقيقية، فرأىٰ أن المادة ما دامت ترجع في آخر تحليل إلىٰ الامتداد، فلا يمكن أن تكون مصدر الحركة مطلقًا، هذا إلىٰ أنَّ

العِلَّة الحقيقة هي التي يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطًا لازمًا، ولا يُمكن أن يتصور هذا إلَّا في الإرادة الإلهية القادرة علىٰ كل شيء، فالله هو الخالق والمحرك الوحيد، وليس في مقدور جسم أن يحرك جسمًا آخر، ولو اجتمع الإنس والجن علىٰ أن يحركوا فلكًا من الأفلاك، بل ريشة من الريش المعلق في الهواء دون إرادة الله ما وجدوا إلىٰ ذلك سبيلًا، وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس إلَّا مجرد مناسبات، أو كما يُسميها مالبرانش «عِلل مصادفة» (Causes occasionnelles) تنفذ معها إرادة الله.

وليست العَلاقة بين الجسم والنفس بخارجة علىٰ هذا المبدأ، فلا يُؤثر أحدهما في الآخر -كما كان يزعم ديكارت-، وإنَّما يخضعان لإرادة الله، فإذا ما تحرَّكت يدي فليس معنىٰ هذا أني محركها، وإذ ما خطر ببالي خاطر أو أحسست بعاطفة ما، فليست هذه الظواهر من صنع نفسي، بل الحركات الجسمية، والأحوال النفسة أثر من آثار إرادة الله الذي اقتضت حكمته أن يكون هناك تطابق دائم بين الأولىٰ والثانية.

لم يبتكر مالبرانش «مذهب المصادفة»، ولم يهتد إليه عفوًا، وإنَّما وجهه نحوه ديكارت الذي اعتبر الجسم والامتداد شيئًا واحدًا، فلكي تتحرك الأجسام لا بُدَّ لها من قوة خارجة عنها، وقرَّر أنَّ الله هو المصدر الأول للحركة، وقال بالخلق المستمر (la création continuée) الذي يُؤذن بتجدد تدخله -تعالىٰ- في حركة الكون وتغيره.

وسبقه إليه جيلنكس (Geulincx 1625-1669)، أحد أتباع ديكارت الأقربين، وإن كان لم يُوضِّحه توضيحًا تامًّا، ولم يمنحه مثل ما منحه من النفوذ وذيوع الصيت[1]، ولقد كان يرجو مالبرانش من هذا المذهب حلَّ مشكلة الصلة بين الجسم

(١) لا ينكر مالبرانش أن الإنسان يكون بمعنىٰ ما: العلة الطبيعية لحركة ذراعه. ولكن مصطلح (علة طبيعية) هو هنا بمعنىٰ (علة مناسبة)، مجرد مناسبة أو موافقة. فكيف يمكن ألا تكون إرادتي شيئًا سوىٰ أنها علة مناسبة؟ إنني لا أعرف بالتأكيد كيف أحرك ذراعي إذا حركته. وهنا يفترض مالبرانش افتراض جولنكس الذي لا ريب فيه وهو أن الفاعل العلّي الحقيقي يعرف أنه يفعل وكيف يفعل، وفضلًا عن ذلك فإن القول بأنني أكون العلة الحقيقية لحركة ذراعي هو فكرة متناقضة، (فالعلة الحقيقية هي علة يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطًا ضروريًا، وهذا ما أعنيه بالمصطلح) كما يقول نفسه، فإن العلة كي تكون حقيقية =

والنفس التي شغلت جميع الديكارتيين، بيد أنَّ ردَّ الأفعال كُلِّها لله معناه رفع التكاليف السماوية وتعطيل المثوبة؛ فإنَّ مَن لا يعمل شيئًا ليس من الإنصاف أن يعاقب علىٰ شيء، وليس أهلًا لأي نوع من أنواع الثواب.

ودفعًا لهذا يُجيب مالبرانش: إنَّ كل ما في الخطيئة من عمل صادر عن الله، أمَّا الخطيئة نفسها: فمصدرها العبد؛ لأنَّ الله يريد بنا الخير بوجه عام، وإرادتنا قد تتجه اتجاها آخر.

إجابة شبيهة بإجابة بعض علماء الكلام المسلمين، إلَّا أنَّها لا تحل هذا الإشكال القديم حلًّا مُقنعًا.

(٣) الرؤية في الله (la vision en Dieu):

ليست الحركة والأعمال الإنسانية وحدها موقوفة علىٰ الله، بل المعرفة أيضًا لا يُمكن أن تتمَّ إلَّا بمدد منه -جل شأنه-؛ ذلك لأنَّ سبيل معرفتنا لشيء: هو وقوفنا علىٰ معناه، والمعاني مُثُل ونماذج للأشياء موجودة أزلًا في علم الله، فإذا ما شئنا أن نحصل علىٰ معلومات: كان لا بُدَّ لنا أن نرتبط ونتصل بمصدر الحقائق جميعها.

وما الإحساس إلا مناسبة أو مصادفة نرىٰ عندها المعاني والأفكار في الله، فهو لا يوصل إلينا علمًا، ولا ينقل بنفسه حقيقة، ولا يقوم دليلًا مُطلقًا علىٰ وجود العالم الخارجي، ولولا الكتب المقدسة والتعاليم الدينية: ما سلَّمنا بوجود هذا العالم.

وليست النفس مصدر المعرفة؛ لأنَّها غامضة، فلا يصحُّ أن تكون مبعث أفكار جلية واضحة، ونهائيَّة فلا يُمكن أن ينتج عنها اللَّانهائي.

وإذن عناية الله ورعايته الدائمة لازمة لنا في حركتنا وسكناتنا وعلمنا ومعرفتنا.

لا نظنُّ أنَّ هناك فيلسوفًا ممَّن أخذوا عن ديكارت لم يتعرَّض لنظرية المعرفة التي هي الدعامة الأولىٰ للمذهب الديكارتي.

بيد أنَّ مالبرانش يفترق عن أستاذه هنا كما فارقه في توضيح الصلة بين الجسم

= يجب أن تكون فاعلًا خالقًا- ولا يستطيع فاعل إنساني أن يخلق، ولا يستطيع الله -كذا - أن ينقل هذه القوة إلىٰ موجود بشري. وبذلك، لابد أن نستنتج أن الله يحرك ذراعي بمناسبة إرادتي أن يتحرك ذراعي. راجع: تاريخ الفلسفة: المجلد الرابع، كوبلستون، (٢٦٢).

والنفس، فلا يقول معه إنَّ المعاني والأفكار مخلوقة لله، وإنَّما يعتبرها نماذج ومثلًا قديمة أزلية كالمُثُل الأفلاطونية مقرها علم الله، ويدخل في بيان أصول المعرفة عنصرًا صوفيًا لم نألفه لدىٰ ديكارت؛ إذ إنَّه يرىٰ أنَّ المعرفة ضرب من الفيض أو الاتصال بالله لنرىٰ في علمه دقائق الأشياء وحقائقها، وبقدر ما يبعد عن ديكارت في كل هذا بقدر ما يدنو من القديس أوغسطينوس.

غير أنَّ نظرية الرؤية في الله كانت مثار جدل طويل بين المعاصرين، فبعضهم لاحظ فيها خروجًا واضحًا علىٰ المبادئ الديكارتية، ورأىٰ البعض الآخر أنَّها تستلزم أن يشتمل علم الله علىٰ مثل ونماذج تعادل الجزئيات اللانهائية في مظهرها وأحوالها المختلفة[١].

ومتعلَّقات علم الله أمر اختلف فيه الفلاسفة ورجال الدين، فهل يقتصر هذا العلم القديم علىٰ الكليات أم يجاوزها إلىٰ الجزئيات؟ ومهما يكن من أمر هذه الاعتراضات؛ فإنَّ صاحب نظرية «الرؤية في الله» قد صوَّر المذهب العقلي بصورة ربما كانت أبلغ في بابها ممَّا انتهىٰ إليه ديكارت.

لقد نجح مالبرانش في صبغ فلسفته بصبغة مسيحية، وبذلك استطاع أن يجتذب نحوه الجمعيات الدينية، فرددت تعاليمه في «الاراتوار»، ولدىٰ جماعة اليسوعيين في أخريات القرن السابع عشر.

وأقبل عليها بعض الكاتبات والمثقفات من السيدات الفرنسيات وعنين بدراستها في المجتمعات والأندية الخاصة، وبالرغم من أنَّه لم يفارق الحياة إلَّا بعد أن شاهد نشأة المذهب التجريبي الإنجليزي ونهوضه فإنَّ ذلك لم يُؤثِّر في فلسفته، ولم يضعف نفوذها.

وإنَّا لنرىٰ لها في فرنسا وإيطاليا وإنجلترا أنصارًا عديدين في أثناء القرن الثامن عشر اعتمدوا عليها في معارضة دعاوىٰ التجريبيين وحججهم.

---

(١) كانت الرؤية في الله موضوعًا لمساجلة حامية مع الديكارتيَيْن: آرنو وريجيس؛ إذ إن انتقاد مالبرانش هنا إنما يتم باسم ديكارت دوما.فدعوىٰ مالبرانش حول النعمة ما كانت تقع موقعًا حسنًا من نفس آرنو، وتمثل السجال ضد الرؤية في الله في كتابه: (في الأفكار الصادقة والكاذبة) (١٦٨٣)، أما ريجيس فقد انتصر في كتابه (مذهب الفلسفة) لرأي آرنو، ثار نقاش طويل حول الأفكار بينه وبين مالبرانش في سنة (١٦٩٤)، في سلسلة من الردود والردود علىٰ الردود. راجع: تاريخ الفلسفة: الجزء الرابع: القرن السابع عشر، اميل ابرهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، (٢٥٧-٢٥٨).

ليبنتز (Leibnitz 1646-1716)

لا نظنُّ أنَّ بين مفكري القرن السابع عشر، بل والتاريخ الحديث جميعه، شخصية أعرض أو أشمل من ليبنتز، فقد أبىٰ إلَّا أن يلم بأطراف البحث الإنساني قديمها وجديدها، وأن يتعمَّق في كلٍّ ويُدلي فيه برأي خاصٍّ.

فأحاط بعلوم القانون، والتشريع، وسَنَّ فيها سننا صالحة، وعرض للمشاكل السياسية وشغل بها عِلمًا وعملًا، وكان له بالتاريخ غرام كبير دفعه لأنْ يكتب فيه بحوثًا فريدة في بابها، وأوغل في العلوم الرياضية إلىٰ حدٍّ أنَّه لم يدعْ نظرية إلَّا بحثها ولا مبدأ إلَّا خبره، وانتهىٰ فيها إلىٰ نتائج لا تزال ذخيرة الإنسانية حتىٰ اليوم.

ولم يهمل التجربة مع كل هذا، بل انخرط في سلك بعض الجمعيات العلمية السرية، وقام ببعض التجارب في الكيمياء والطبيعة.

وأمَّا الفلسفة والدين: فكانَا شغلَه الشاغل، وعمله الدائم، فضم آراء القدامىٰ إلىٰ المحدثين، وجدَّ في أن يُقرِّب المسافة بين الكاثوليك والبروتستنتيين، وما أشبهه في هذا بأرسطو، فهما -إلىٰ حدٍّ ما- من أصحاب دوائر المعارف، قد ملئا رغبة في تتبع نظريات السابقين ومناقشتها وتحريرها، أو اختيار أدقها وأصلحها.

وكل ما بينهما من فارق يرجع إلىٰ الأجيال التي عاشا فيها، فبينما الفيلسوف اليوناني يجمع بواكير العقل الإنساني ويعرضها؛ إذا بليبنتز يتصدىٰ لتطور طويل المدىٰ، ويبحث في تراث اليونان والرومان، والغرب والشرق، والمسيحية والإسلام، وآثار النهضة والعصر الحديث.

وليس في وسعنا أن نتعرض هنا لنواحيه العديدة المختلفة، وإنَّما يكفينا أن نُقدِّم صورة مصغرة عن آرائه الفلسفية المهمة بعد أن نُمهِّد لها بلمحة قصيرة عن حياته ومصنفاته.

أولًا: حياته

وُلد ليبنتز سنة (١٦٤٦م) بـ«ليبتزج» في وسط علمي حبَّبه في الدراسة والبحث منذ نعومة أظفاره، فقد فتح أمامه أبوه -وهو الأستاذ في الجامعة- باب الأدب والتاريخ، وعلمه اللَّاتينية واليونانية، وأراد به أن يتخصص في الفقه والقانون.

ولكن حبَّه الزائد للاستطلاع حمله علىٰ أن يقرأ كل شيء ويقف علىٰ كلِّ شيء، فدرس الفلسفة والرياضيات علىٰ كبار الأساتذة المعاصرين، وتتبع مفكري اليونان والمسيحيين، ثم انتقل إلىٰ مشاهير المحدثين، أمثال: **بيكون، وغاليليو، وديكارت**، واتصل بجمعيَّة علميَّة سريَّة في نورمبرج رغب ديكارت من قبل أن يلتحق بها فلم يفلح، وأضحىٰ كاتم سرها وموضع ثقتها وقام فيها ببعض التجارب الكيميائية، وفي خلال مرحلة التكوين هذه لم يتردَّد في أن يكتب ويُؤلِّف، وظهرت له عدة رسائل تقدم بواحدة منها إلىٰ البكالوريا، وأعد بحثًا مستفيضًا للحصول علىٰ لقب الدكتوراه في القانون.

بيد أنَّه رأىٰ ثقافته لا تكتمل، وعلمه لا يتمُّ إلَّا بشيء من الرحلة والانتقال، فيمَّم وجهه سنة (١٦٧٢م) شطر باريس أكبر مركز علمي لعهده، ومكث هناك نحو أربع سنوات، استطاع فيها أن يجيد الفرنسية، وأن يتصل بأرنو وبسكال وغيرهما من مفكري الفرنسيين، وقد حاول عبثًا أن يحمل لويس الرابع عشر علىٰ فتح مصر يضعف بذلك سلطان العثمانيين خصوم الثقافة الغربية في رأيه، وانتهز فرصة وجوده في باريس فقصد لندن، وتوثقت العَلاقة بينه وبين بعض علمائها، وما إن قضىٰ بغيته من هاتين العاصمتين حتىٰ عاد إلىٰ ألمانيا ثانية مارًّا في طريقه بهولندا، حيث التقىٰ باسبينوزا، وتبادل معه الحديث في بعض الموضوعات الفلسفية.

وقد اختار لمقامه من بين العواصم الألمانية مدينة هانوفر التي عين مديرًا لمكتبتها، ولازمها إلىٰ أن مات سنة (١٧١٦م)، اللَّهم إلَّا في رحلات قصيرة إلىٰ برلين وليبتزج

أو النمسا وروسيا، وفي هذه الفترة الأخيرة والطويلة من حياته تابع أفكاره وتوسع فيها، وعُنِيَ بتدوينها وتحريرها وراسل العلماء والفلاسفة ورجال الدين مناقشًا هذا ورادًا علىٰ ذاك، وأصدر في ليبتزج مجلة تحوي الكثيرَ من آرائه، وكوَّن في برلين جمعية علمية شبيهة بمجمعي باريس ولندن العلميين.

ولم يمنعه كلُّ هذا من السير في طريق إصلاحاته الاجتماعية والسياسية والدينية، فرغب في أن يزيل أسبابَ الجفاء بين قيصر الروسيا وإمبراطور النمسا، وطمع في أن يكون «صولون» الروسيين الثاني ومشرعهم المنتظر، كي يخرج بهم من الهمجية والوحشية إلىٰ الحضارة والمدينة، وأحبَّ أن تعود إلىٰ العالم المسيحي وحدته، واجتهد في ربط الكنيسة الجديدة بالكنيسة القديمة.

هذه حياة ملأىٰ بجلائل الأعمال تشهد بنشاط زائد ورغبة صادقة في خدمة العلم والإنسانية، ولئن كان ليبنتز قد فشل في كل محاولاته العملية سياسية كانت أو دينية، فما لا شَكَّ فيه أنَّه نجح النجاح كلَّه في مهمته العلمية النظرية، ولئن كانت السياسة قد استطاعت أن تصرف عنه الأنظار في سنواته الأخيرة، وأن تدعه يفارق هذه الدار مجهولًا أو شبه مجهول بعد أن كان عَلَمًا من أعلامها وإمامًا من أئمتها، فإنَّ العلم خَلَّد ذكره، ورفع شأنه وسيخلده إلىٰ الأبد.

ثانيًا: مصنفاته

لقد خلَّف ليبنتز ثروة علميَّة طائلة تبلغ، فيما عدا الرسائل والمقالات الصحفية، مائة مُؤلَّف أو يزيد، غير أنَّه لم ينشر منها في أثناء حياته إلَّا النزر اليسير، ولا يزال قدر منها مخطوطًا حتىٰ اليوم.

كتب بعضها بالألمانية لغته الوطنية، والبعض الآخر باللاتينية لغة العلم في ذلك العهد، وطائفة غير قليلة بالفرنسية، لغة الثقافة الجديدة التي تعلمها بعد أن جاوز العشرين، وكانت عزيزة عليه.

علىٰ أنَّه في نزعته العالمية ما كان يتقيد بلغة خاصة، بل كان يرجو أن يضع لغة علمية يستعملها الجميع علىٰ اختلاف أجناسهم وشعوبهم، وتدور مؤلفاته في جملتها حول الدراسات التي اشتغل بها، فمنها ما يتصل بالقانون والتاريخ والسياسة والدين، وما يبحث في الفلسفة والرياضيات ويعنينا هنا خاصة كتبه الفلسفية، وفي مقدمتها:

١- «مذهب جديد في طبيعة الجواهر واتصالها».

الذي وضَعَه سنة (١٦٩٥)، ووَضَّح فيه العلاقة بين الجسم والنفس، وعرض نظرية «التناسق الأزلي» في أجلىٰ مظاهرها، وبيَّن أثرَ اللهِ في الكون.

(système nouveau de la nature et de la communication des substances).

٢- «مقالات جديدة في العقل البشري».

(Nouveaux Essais sur I’entendement humain).

وهو أهم مؤلفاته الفلسفيَّة وأعظمها، كتبه سنة (١٧٠٣م)؛ ليردَّ به علىٰ نظرية «لوك» في المعرفة، ويُعارض كتابه المشهور «مقالة في العقل البشري».

إلَّا أنَّ الفيلسوف الإنجليزي قد مات ولمَّا يُظهر ليبنتز مُؤلَّفه، ففضَّل أن يبقىٰ مخطوطًا كي لا يُناقِش علنًا من لا يستطيع الإجابة، ولم يُنشر إلَّا بعد وفاته بنحو نصف قرن سنة (١٧٦٥م).

٣- «العدالة الإلهية» (La Théodicée).

وهو أشهر كتبه والوحيد الذي نشره بنفسه سنة (١٧١٠م) ويتعرَّض فيه لمشكلة الخير والشر، والجبر والاختيار.

٤- «مبحث الذرات الروحية» (La Monadologie).

وهو آخر مصنفاته، أتمه سنة (١٧١٤م)، وأهداه إلىٰ الأمير أوجين دي سافوا الذي اغتبط به اغتباطًا كبيرًا وعده من أغلىٰ تحفه النفيسة، وفيه يلخص ليبنتز كلَّ فلسفته تلخيصًا دقيقًا شاملًا.

ثالثًا: فلسفته

لعلَّ أخصَّ خصائص الفلسفة الليبنتزية أمران: هما التوفيق والابتكار، فبعد أن قرأ ليبنتز كلَّ شيءٍ، وألم بأطراف البحث الإنساني أخذ يوفق بين متنوع الآراء ومتعدد المذاهب، والاطلاع الواسع مدعاة الجمع والتوفيق غالبًا.

هذا إلىٰ أنَّه بفطرته كان ميَّالًا إلىٰ الوصل والربط والتقريب بين الأطراف المتباعدة، وما كان يُعنىٰ بنقائص مَن سبقوه بقدر ما عنىٰ بحسناتهم.

وقد رأيناه عمليًّا يُقرب روسيا إلىٰ النمسا، والبروتستنتية إلىٰ الكاثوليكية، ودعا إلىٰ حلف الدويلات الألمانيَّة الصغيرة ضد العدوان الفرنسي.

ومن الوجهة النظرية: لم يكن أقل رغبة في الجمع والتوحيد، بل تكاد تكون فلسفته وبحوثه محاولة توفيق مستمرة، فهو يوفق بين المادة والروح، والميكانيكية والديناميكية، والفاعلية والغائية، والطبيعيَّة والرياضة، والمنطق والميتافزيقي، والفطرة والاكتساب، والجبر والاختيار والعناية الإلهية ووجود الشر في الكون، والفلسفة والدين.

ولقد جمع بين المتعارضين، ولاءَم بين القديم والحديث، ووحَّد في شخصه ديكارت وأرسطوطاليس، ونهض بالقديس توماس والفلسفة المسيحية عامة بعد أن أعرض عنها المحدثون ورجال عصر النهضة.

بيد أنَّه ما كان يُوافق علىٰ طريقة الإسكندريين أو المدرسيين، فيكتفي بأن يضم الآراء بعضها إلىٰ بعض، ويخلط أفلاطون بأرسطو والرواقية بالأبيقورية، بل كان يبحث كل رأي علىٰ حِدَّة ويتعمق فيه إلىٰ أن يتبيَّن صوابه فيحفظه، وخطأه فيرفضه، لهذا عد بين أنصار «مذهب الاختيار» (eclecticism).

علىٰ أنَّه -وإن تأثر بالسابقين وأخذ عنهم- قد ابتكر الجديد، وأضافه إلىٰ أعمالهم؛ بحيث أضحىٰ ذا فلسفة قائمة بذاتها لها خصائصها ومميزاتها، وإذا كنا نعده بين

الديكارتيين؛ فإنَّه من أشدهم حملة علىٰ ديكارت وأكثرهم خروجًا علىٰ نظرياته، وإذا كان قد بدأ الفلسفة وهو ديكارتي مخلص؛ فإنَّه لم يلبث أن رسم لنفسه سنة جديدة ونهج منهجًا خاصًا.

والفلسفة والعلم -في رأيه- في تقدُّم مطرد يساهم كلٌّ فيه بنصيب، فالمشارقة خلفوا لنا الشيء الكثير عن فكرة الألوهية، واليونان اهتدوا إلىٰ تكوين العلم ووسائل البرهنة، والرومان وضعوا مبادئ القانون والتشريع والمدرسيون استخدموا الفلسفة استخدامًا صالحًا في نصرة الدين، وها هم أولاء المحدثون يتوسعون في طرائق البحث التجريبي والنظري؛ فلنستفد من كل هذا، ولْنُؤَدِّ واجبنا إن استطعنا في تنشيط هذه الحركة الفكرية الإنسانية.

شغل ليبنتز بنفس المشاكل التي شغلت معاصريه، فبحث عن الحركة وأسبابها والتغير وعلله، ونظر في أصل المعلومات وطريق تكوينها، وبيَّن الصلة بين البارئ ومخلوقاته، وهذه هي النقط الثلاث التي تتلخص فيها فلسفته، فهي تشتمل علىٰ ثلاث نظريات رئيسة: نظرية الجوهر، ونظرية المعرفة، ونظرية الألوهية.

ولم يفته أن يعرض المنهج العلمي الذي استطاع «بيكون وديكارت» أن يُوجِّها نحوه أنظار رجال القرن السابع عشر عامة.

(١) بحوثه المنطقية والرياضية

(١) تعميم البرهنة الرياضية:

يعوِّل ليبنتز علىٰ التجربة، ويدعو إلىٰ جمع كل الملاحظات الممكنة؛ لأنَّ ذلك وسيلة كشف عالم الواقع، وسبيل تغذية البذور الفطرية الموجودة في الإنسان، وقد كان لمقامه في نورمبرج بين تلك الجمعية العلمية التي أشرنا إليها من قبل ما دفعه لأنْ يقوم ببعض التجارب بنفسه.

غير أنَّه لم يضف إلىٰ منطق الاستقراء شيئًا يعتد به، ووجَّه كلَّ همِّه نحو منطق القياس، وكان لدراسته الرياضية العميقة ما مكَّنه من أن يسير في الطريق التي رسمها ديكارت وأن يتوسع فيها.

ولا شَكَّ في أنَّ البرهنة الرياضية أسمىٰ صور البرهنة الممكنة؛ فجديرٌ بنا أن نطبقها علىٰ العلوم جميعها، لا فرق بين الطبيعة والميتافزيقي، والمنطق والأخلاق.

وقديمًا استطاع أفلاطون أن يبرهن علىٰ بعض القضايا الميتافيزيقية برهنةً رياضية، كما استطاع الرومان أن يضعوا أصولَ التشريع في قوالب مضبوطة، وما البرهنة الرياضية إلا ضربٌ من التنسيق والتنظيم الذي يعتمد علىٰ تعاريف واضحة يُمكن أن تستخلص منها حقائق جديدة؛ وذلك بأن نحل قضية محل أخرىٰ لعَلاقة ثابتة بينهما، وهذه العَلاقة هي التي تضطر الذهن لأنْ يستنتج نتيجة خاصة.

فأساس البرهنة الرياضية إذن هو تلك المبادئ الثابتة والأفكار الأولية التي تعتمد عليها، وإذا كنا نريد تعميمها وتسهيلها؛ فلنستقص هذه الأفكار ونحصها، ثم نضع لها رموزًا وإشارات تدلُّ عليها، وهذا هو الهدف الذي صوَّب إليه ليبنتز طول حياته.

(٢) اللغة العلمية العالمية:

كان يرمي -أوَّلًا- إلىٰ جمع وتكوين «ألف باء» الفكر الإنساني؛ وذلك بأن يحصر

الأفكار البسيطة التي تجول بخاطرنا، ويبيِّن الأفكارَ المركبةَ التي تنتج عنها أو تترتب عليها.

وإذا ما تمَّ له وضعُ هذه القائمة التي لا تغفل فكرة ما، عمد -ثانيًا- إلىٰ الرموز والإشارات؛ فاتخذ منها ما يدلُّ علىٰ هذه الأفكار، وما يترجم عنها.

وبذلك يُمكننا أن تكون لغة علميَّة عالميَّة (une Caractéristique universelle)، وهذا هو الحلم الذي كان يرجو تحقيقه يومًا ليذلل صعوبة البرهنة والاستدلال؛ إذ إنَّه كان يعتقد أنَّا بعد ذلك نستطيع أن نقول دائمًا: «النحسب»، بدل أن نقول: «النناقش»، وتصبح البرهنة عملية حسابية مضبوطة بعيدة عن غموض الألفاظ ولبس العبارات، ولقد بدأ فعلًا فطبق فكرته علىٰ أضراب القياس وعبر عنها برموز خاصة.

لا نظنُّنا في حاجة أن نلاحظ أن ليبنتز تأثَّر في هذا المنهج الرياضي بديكارت، ولكنَّه لم يقف عند تعاليم أستاذه، ولم يُسلِّم بها جميعها، فهو يبغض الشَّكَّ الديكارتي الذي يستطيع القضاء علىٰ أيَّة حقيقة فلسفية، ويعز رفعه بعد أن يوجد، ولا يقنع بالوضوح ليكون أساسًا لليقين، بل يدعو إلىٰ المبالغة في التحليل والبرهنة علىٰ كلِّ شيءٍ حتىٰ المبادئ المسلمة المشهورة.

ويُمعن في الطريق الرياضي إلىٰ حدٍّ أنَّه يرمي إلىٰ إحلال الرموز والإشارات محل الألفاظ والعبارات في البرهنة العادية، فسبق بذلك عصرَه بنحو قرنين، وتنبأ بالمنطق الرياضي والهندسة غير الإقليدسية التي لن تُولَد إلَّا في القرن التاسع عشر(١).

وقد مهَّد بمحاولته تكوين لغة علميَّة لفكرة اللغة العالميَّة التي لا تزال مطمح أنظار كثيرين، وكان في عنايته بالعَلاقات التي تربط قضية بأخرىٰ أقرب إلىٰ أرسطو منه إلىٰ ديكارت الذي ترك هذه العَلاقات جانبًا، وشغل بسير الفكر وأعماله في أثناء البرهنة.

---

(١) ولأجل ذلك يعتبر كثير من الباحثين لايبنتز مؤسسًا للمنطق الرمزي الحديث، أو إرهاصاته من إرهاصاته علىٰ الأقل. انظر: المنطق الرمزي: نشأته وتطوره، محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، (٥٦-٥٩).

(٣) حساب الجزئيات (Le Calcul infinitésimal):

سادت فكرة اللَّانهائي في القرنين السادس عشر والسابع عشر وخرجت من دائرة الميتافزيقي إلىٰ دائرة الرياضة والمنطق والطبيعة وحاول بعض الرياضيين -بوجه خاصٍّ- أن يضع قوانين للكميات اللَّامتناهية في الصغر، وكان من نتائج ذلك كشف حساب الجزئيات -أو «حساب التفاضل» كما يسمونه أحيانًا- الذي ادعىٰ كلٌّ من نيوتن وليبنتز الاهتداء إليه أوَّلًا، ولا يعنينا هنا أن ندخل في هذه الخصومة الطويلة العنيفة، ولا أن نقضي فيها بحكم فاصل، وإن كنا أميل إلىٰ الرأي القائل إنَّهما وصلا من طُرق مختلفة، وإنَّ الرياضي الإنجليزي في كشفه أسبق والفيلسوف الألماني في بحثه أعم وأشمل، وكل الذي نود أن نلاحظه هو أن هذا الكشف كان له أثرٌ في فلسفة ليبنتز عامة، وفي الطبيعة وعلم النفس والمنطق خاصة.

ففلسفته في جملتها مجموعة من اللوغاريتمات شبيهة بلوغارتم حساب الجزئيات، وأقرب مثل علىٰ ذلك قانون الاحتفاظ بالقوة، نظرية الذرة الروحية، ونظرية التناسق الأزلي، وعلىٰ العموم كل مبدأ عام لديه وسيلة لتوضيح جزئيات لا نهاية لها.

وفيما يتعلق بالطبيعة مكَّنه هذا الكشف من دراسة ظواهر لم يكن هناك سبيل إلىٰ دراستها، وساعده علىٰ صوغ القوانين الطبيعيَّة في عبارات أدق وأضبط.

وأمَّا علم النفس، فيغلب علىٰ الظنِّ أن اهتداء ليبنتز إلىٰ عالم اللَّاشعور، يرجع إلىٰ فكرة الكميات اللَّامتناهيَّة في الصغر، فإنَّه تخيل أن أعمال النفس مستمرة لا تنقطع إلىٰ ما لا نهاية، غاية ما في الباب أن بعضها واضح والبعض الآخر غير واضح.

وأخيرًا كان لحساب الجزئيات أثره علىٰ المنطق الليبنتزي، فقد أدخل فيه فكرة اللانهائي بدرجة واسعة، وأعان علىٰ وضع المبادئ التي تقوم عليها البرهنة المنطقية، فلا يقنع ليبنتز بمبدأ الذاتية وعدم التناقض الذي قال به أرسطوطاليس وردّده المناطقة من بعده، بل يضيف إليه آخر هو مبدأ السبب الكافي (le principe de la raison suffsante)، ويريد به أنَّ لكلِّ ظاهرة سببًا حددها علىٰ شكلها الخاص، وإذا كان مبدأ الذاتية عماد المنطق العقلي؛ فإنَّ مبدأ السبب الكافي عماد منطق الواقع.

وعن هذا المبدأ الأخير يتفرع اثنان آخران، هما:

- مبدأ الاتصال (le principe de continuité).

- ومبدأ اللاامتميزين (le principe des indiscernables).

فأمَّا الأول: فَمُؤَدَّاهُ أنَّه لا يُمكن الانتقال من طرف إلىٰ طرف إلَّا بتدرج مستمر، فلا يُوجد شيء دفعة واحدة لا في عالم الذهن ولا في عالم الواقع، وطبيعة الأشياء تأبىٰ الطفرة.

وأما الثاني: الذي يعد إلىٰ حدٍّ ما من باب تسمية الشيء بضده فيقضىٰ بأن ليس في الطبيعة كائنان متشابهان من كل وجه، بل لا بُدَّ من فوارق ذاتية تميزهما فوق اختلاف وضعهما في الزمان والمكان؛ لأنَّ التشابه التام يتنافىٰ مع الكمال الإلهي، ولا يسمح بسبب كافٍ يفسر تَقدُّم أحدهما علىٰ الآخر زمانًا أو مكانًا.

(٢) نظريَّةُ الجوهر

هي نظريَّةُ الوجود ذهنيًّا كان أو حسيًّا، رُوحيًّا كان أو ماديًّا؛ لذا كانت موضوع بحث المناطقة والطبيعيين، ومثار جدل بين الفلاسفة القدامىٰ والمحدثين، فقديمًا نحا كلٌّ من ديمقريطس وأرسطوطاليس بالجوهر منحًىٰ خاصًّا وعرفه تعريفًا معينًا، فبينما الأول يريد به ذلك الجزء الذي لا يتجزأ، ويفسِّر الكونَ تفسيرًا ميكانيكيًّا محضًا؛ إذا بالثاني يطلقه علىٰ المادة والصورة اللتين هما عماد الأشياء كلها، ويفسِّر الكونَ تفسيرًا أقرب إلىٰ الديناميكية، وقد تقاسم هذان التفسيران الرئيسان والمتقابلان التاريخ القديم والمتوسط وشطرًا من التاريخ الحديث.

بيد أنَّه قدر لفكرة الجوهر الأرسطية نجاح وانتشار أكثر من زميلتها الديمقراطية.

وكانت الصور الجوهرية (les forms substantielles) -بوجه خاص- من أهم مسائل الفلسفة المدرسية وأعقدها، فلما جاء ديكارت لم يطمئن إلىٰ صورة أرسطو ومادته. وأخذ يفسِّر الجوهرَ تفسيرًا يعارض تمامًا المعارضة التفسير الأرسطي، ويمت بشيء من الصلة، والنسب إلىٰ الجوهر الديمقراطي، فقسَّم الجواهرَ إلىٰ قسمين: مادية وروحية، وميَّز الأولىٰ بالامتداد، والثانية بالتفكير، وجردهما جميعًا من أيَّة قوة أو نشاط داخلي، وانتهىٰ إلىٰ آلية، الله هو محركها الأول والمحافظ علىٰ استمرار حركتها، وقال بثنائية عزَّ عليه وعلىٰ أتباعه من بعده التوفيق بين طرفيها، الأمر الذي قاد اسبينوزا إلىٰ أن يُقرِّر أن ليس ثمة إلَّا جوهر واحد قائم بنفسه وكل الكائنات الأخرىٰ أعراضه، ودفع مالبرانش لأنْ يشك في وجود العالم الخارجي ويعزو التغير والحركة والعلم والمعرفة إلىٰ الله جل شأنه.

ولكن فلسفة ديكارت ليست إلَّا مدخل الحقيقة، ولا بُدَّ لليبنتز من أن يمعن في قصرها الشامخ ويجوس خلاله، ويقف علىٰ ما فيه من تحف وأسرار، ولهذا كان يبدأ دائمًا بأستاذه، ثم يجاوزه إلىٰ بحوث أدقٍ وأعمق لينفذ إلىٰ صميم الحقيقة، سواء أكان

ذلك في الطبيعة وما وراء الطبيعة، أم في المنطق وعلم النفس.

وله علىٰ نظرية الجوهر الديكارتية مآخذ كثيرة أهمها:

١- إنَّها تسوِّي بين الجوهر والامتداد، مع أنَّ هذا الأخير مجموعة أشياء، فهو مركَّب في حين أنَّ الجوهر في كنهه وحقيقته واحد وبسيط.

٢- وفوق هذا فالامتداد وصف وعرض لا حقيقة قائمة بذاتها؛ إذ إنَّه الحيز الذي يشغله الجوهر، بل هو ضرب من التجريد الذهني الذي لا يسمح بتفسير خصائص الأجسام، ولا يساعد علىٰ توضيح قوانين الحركة.

٣- وأخيرًا لو كانت الأجسام امتدادًا فقط ما اختلفت في حركتها ولا في سكونها، وما استطعنا أن نفسر: لماذا يتطلب تحريك جسم مجهودًا أكبر من آخر؟ والتسوية بين الجوهر والامتداد تُؤدي في اختصار إلىٰ سلبية الأجسام وسكونها ورد الحركات كلها إلىٰ الله.

أ- المذهب الآلي ومذهب القوة، أو الميكانيكية والديناميكية:

إنَّ المذهب الآلي المترتب علىٰ فكرة الجوهر الديكارتية معيب في الواقع من بعض نواحيه، فإنَّ التصادم الذي هو مبعث الحركات جميعها يتنافىٰ مع مبدأ الاتصال؛ لأنه يقتضي تغيرًا مفاجئًا في السرعة أو الاتجاه هذا إلىٰ أنَّ الميكانيكية إن وضحت ظواهر الأشياء، فلا تنفذ إلىٰ باطنها ولا بُدَّ لها من ديناميكية تكملها، وإذا كان كلُّ شيء في الكون يبدو آليًّا فوراء الآلية قوة خفية هي سرُّ الحركة[١].

ولقد مهَّد ديكارت لهذا من قبل حين وضع علىٰ أساس فكرة الحركة الهندسية مبدأ

---

(١) بدأ ليبنتز فلسفة الطبيعة، أو النظر في العالم وتكوينه، أو تأمل الكون وتكوينه، بنقده للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور، والنظرية الآلية عند ديكارت. قال ليبنتز في كتابه: (نظام جديد للطبيعة واتصال الجواهر): عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو، اقتنعت أولًا بالنظرية الذرية وبالخلاء لأنها نظرية ترضي الخيال، ولكن تأملاتي الكثيرة دفعتني إلىٰ إعادة النظر، فاتضح لي أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقية في المادة وحدها، أو ذلك الذي تصوره علىٰ أنه سلبي، مادام لن يحتوي إلا علىٰ التجمع أو التراكم للأجزاء إلىٰ ما لا نهاية. أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية إلا إذا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال آخر، وتختلف تمامًا عن النقطة الرياضية، ولكي أحصل علىٰ هذه الوحدات الحقيقية اضطررت علىٰ الالتجاء إلىٰ ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية. الفلسفة الحديثة، إبراهيم مصطفىٰ إبراهيم، (٢٣٣-٢٣٤).

ميتافيزيقيًّا، واعتبر أنَ إرادة البارئ -جلَّ شأنه- هي منشأ حركة الكون، وعِلَّة الاحتفاظ بها.

فليبنتز يُوفِّق إذن بين الميكانيكية والديناميكية، ويقرب ديكارت وغاسندي إلىٰ أرسطو وأفلاطون، ويحاول أن يمنح فكرة «الصور الجوهرية» و«العلل الغائية» التي طالما احتقرت في أوائل القرن السابع عشر شيئًا من النفوذ والسلطان.

فهو لم يتخلَّ مُطلقًا عن تأييده للمذهب الآلي الذي اعتنقه منذ اللحظة الأولىٰ، ولا عن الدراسات الرياضية التي أعارها قسطًا كبيرًا من الأهمية ولكنَّه بعد أن تعمق في بحثه للأشياء وجد أن الآلية لا تستقيم من دون ديناميكية تؤيدها وتناصرها، وأنَّ الرياضة لا غنىٰ لها عن الميتافزيقي[1].

ويُصرِّح أنَّه: **«حينما بحث عن أسباب الآلية الأخيرة وقوانين الحركة دُهش كثيرًا؛ لملاحظته أنَّه لا يُمكن الوقوف عليها في الرياضيات بل لا بُدَّ من البحث عنها فيما وراء الطبيعة»**.

ليس غريبًا أن يكون أحد أتباع ديكارت من أنصار المذهب الآلي، وإنَّما الغريب هو اعتناقه لمذهب القوة بجانب ذلك.

إلَّا أنَّه يجدر بنا ألَّا ننسىٰ أنَّ ليبنتز نشأ في وسط ألماني مملوء بالأفكار الديناميكية، والنظريات الأفلوطينية، فدفعه هذا لأنْ يُوفِّق بين القدامىٰ والمحدثين، ومن الخرق أن يحملنا تعلُّقنا بالحاضر علىٰ نسيان الماضي لاسيَّما ولدىٰ بعض السابقين كنوز لا يصحُّ إهمالها.

وقد أبىٰ إلَّا أن يصوِّر ديناميكيته بصورة واضحة ويدعمها علىٰ أسس متينة، فوضع نظرية الذرة الروحية التي تعتبر حجر الزاوية في بناء فلسفته، والنقطة المركزيَّة التي تدور حولها كل أبحاثه.

---

(١) خلاصة موقف ليبنتز من المادة هو أن المادة لديه حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط، والنشاط لديه معبر عن القوة، وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقي، فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة، وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية، كما أن الطاقة وحدها التي تمثل المقاومة هي حقيقية. أما المكان والزمان فهما ظواهر: الأول: ترتيب لترابط، والثاني: ترتيب للتعاقب، والثالث: نتيجة أو أثر للقوة. المرجع السابق، (٢٣٤).

ب- الذرة الروحية:

لا شَكَّ في أنَّ ديمقريطس تنبَّه قديمًا إلىٰ وحدة الجوهر وبساطته حتىٰ تصوَّره جزيئًا لا يتجزأ، ولكنَّه وقع في تناقض مكشوف بزعمه أنَّه في آنٍ واحد غير قابل للقسمة ويشغل حيِّزًا، فإنَّ كلَّ ذي حيز قابل للقسمة فعلًا أو عقلًا.

فلم يرَ ديكارت بُدًّا من أن يذهب إلىٰ أنَّ الجوهر امتداد قابل للقسمة إلىٰ ما لا نهاية، وفي رأي ليبنتز أنَّ فكرة الجوهر الديمقريطيَّة واقعيَّة وليست بصحيحة، والفكرة الديكارتيَّة صحيحة وغير واقعية، فإذا شئنا أن نحدِّد الجوهر تحديدًا دقيقًا، فلنرسمه علىٰ مثال يجمع بين الضبط والواقع.

وهنا يلجأ ليبنتز إلىٰ عالم الأرواح، فيستمد منه أكمل توضيح لهذه الفكرة، ويتخذ من النفوس البشرية نموذج الكون بأسره، فالجوهر عنده كائن حي وذرة روحية -أو مناد (Monade) كما كان يسميه- كلها قوة ونشاط ونزوع دائم إلىٰ العمل والحركة.

ولهذه الذرة خصائص ومميزات، فهي بسيطة لا شكل لها، ولا امتداد، ولا تقبل القسمة بحال، وعنها تنشأ الأجسام والمركبات، ولا تتكون ولا تفسد بنفسها، بل لا بُدَّ لها من خالق يُوجدها ويعدمها، فتفيض عن البارئ -جلَّ شأنه- كما ينبعث الضوء عن الشمس، وما أشبهها بعالم مستقل مكتفٍ بنفسه لا نافذة له، فلا تتأثَّر بعامل خارجي ولا تُؤثِّر فيما دونها.

وأخص خصائصها أمران: «الإدراك، والنزوع»، فهي كمرآة ينعكس عليها الكون بأسره، وإدراكها درجات فمنه الواضح والغامض، وهذا سرُّ تنوعها وتميزها.

فكل واحدة تدرك العالم علىٰ شكل خاصٍّ، وتحمل في طيِّها ماضيه ومستقبله، وفيها نزوع دائم إلىٰ الانتقال من إدراك غامض إلىٰ إدراك أوضح منه، وهذا النزوع عماد ما فيها من قوة ونشاط.

وهذه الذرات لا متناهية كخالقها، ولا متشابهة لكمال الخلق، ومبدأ اللَّامتميزين يقضي بأن ليس ثمة ذرتان روحيتان متشابهتان من كل الوجوه.

وهي متفاوتة في الرتبة تبعًا لدرجة إدراكها، فأوضحها إدراكًا أسماها، وما دونه في الإدراك أقل منه وهكذا.

ويمكن قسمتها إلىٰ ثلاث طوائف رئيسة:

١- مُنادات ليس فيها إلَّا إدراك ونزوع في أبسط صورهما.

- وتحت هذا القسم يضع ليبنتز النبات والكائنات غير العضوية، ففي النبات نزوع وإدراك، وقد تحدث اليونان قديمًا عن نفس نباتية.

٢- ذرات روحية اقترن إدراكها بشيء من الحفظ والتذكر الذي يُمكِّنها من السير علىٰ وتيرة واحدة والاحتفاظ بماضٍ يكون في الغالب مقياسًا للحاضر.

- وهذه هي طائفة الحيوان.

٣- ذرات أخرىٰ سما إدراكها، حتىٰ وصل إلىٰ التعليل، وفهم الحقائق الكلية والتنبؤ بالمستقبل.

وهذه هي فصيلة الإنسان.

فالتفاوت بين النبات، والحيوان، والإنسان في الدرجة والرتبة، لا في النوع والحقيقة، وبين الإنسان والخالق، الذي هو مناد المنادات، طبقات من الملائكة والعالم الروحاني ذات إدراك أكمل وأسمىٰ.

فثنائية ديكارت لا أساس لها، والعالم مملوء كله بالحياة، وما نسميه مادة ليس إلَّا الجانب السلبي والجزء الغامض في المناد، فلا وجود للمادة في ذاتها، ولا للعالم الخارجي تبعًا لذلك، وما تمليه علينا حواسنا إنَّما هو مجرد ظواهر تعبر عن الذرات الروحية الثابتة(١).

---

(١) الأجسام الطبيعية، وفق ليبنتز، تقبل القسمة، ولهذا فهي مركبة، أو علىٰ حد تعبيره الذي لم يوفق فيه (جواهر مركبة)، ولما كانت جواهر مركبة فلابد في رأيه أن تكون هناك جواهر بسيطة. هذه الجواهر البسيطة هي التي يسميها المنادات، وهي (الذرات الحقيقية التي تتكون منها الطبيعة).
ولكن وصف المنادات بأنها ذرات لا يخلو من إساءة الفهم؛ لأنها شيء مختلف عما نعرفه اليوم من ذرات، ذلك أن ليبنتز لا يقصد منها أن تكون هي العناصر الطبيعية النهائية التي تنحل إليها المادة، ومن ثم فليست هي الذرات ولا الجسيمات أو الجزئيات الأولية التي تتكون منها الذرة. بل إنه لن يتردد في وصف الذرات والجزئيات التي تتكلم عنها الفيزياء الحديثة بأنها (جواهر مركبة)؛ لأن كل الأجسام في نظره تقبل القسمة مهما كانت صغيرة، وعملية القسمة هذه يمكن أن تمضي إلىٰ ما لا نهاية. ولن تؤدي مناهج الفيزياء الحديثة إلىٰ اكتشاف المناداة التي يتصورها، لأن المنادة لا يمكن تصورها إلا عن طريق الفكر.
=

(ج) التناسق الأزلي (l'harmonie préétablie):

لقد كان ليبنتز يحب التوافق والانسجام في كل شيء، وكان يبذل جهدًا عظيمًا في تحقيقهما إن لم يتوفَّرا في أمر ما.

فكان طبيعيًّا بعد أن كوَّن العالم من ذرات روحية مستقلة أن يفكر في عوامل ربطها. وقد انتهىٰ إلىٰ قانون عامٍّ تخضع له جميعًا.

وملخصه: إنَّ الله أعد أزلًا لكلِّ ذرة نظامًا ثابتًا تسير عليه، فتبدو منسجمة ومتناسقة مع زميلاتها، ولا يُمكن أن يتصور بينها تعارض بحال لأن هذا النظام من صنع الخالق الأعظم، ويمكننا أن نشبهها بفرقة موسيقية يوقع كل فرد من أفرادها بمعزل عن الآخرين لحنًا علىٰ ضوء المذكرة الموضوعة أمامه، فتجيء الألحان كلها متناغمة ومنسجمة.

هذا هو التناسق الأزلي الذي عدَّه ليبنتز من مخترعاته الفلسفية المهمة ورغب في أن يسمىٰ صاحب هذه النظرية. وقد استطاع أن يحلَّ بواسطتها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس التي شغلت الديكارتيين من قبل، ولم ينتهِ واحدٌ منهم فيها إلىٰ حل مُرْضٍ.

- فإنَّ ما ذهب إليه ديكارت من «التفاعل المتبادل بينهما» غير مُسلَّم!

- وما قال به لبرانش من «علل المصادفة» يتنافىٰ مع الكمال الإلهي!

- أمَّا اليوم بعد أن اكتشفنا قانون التناسق العام؛ فإنَّا نستطيع أن نطبقه علىٰ النفس والجسم؛ ذلك لأنَّ هذا الأخير -وإن يكن مركبًا- فله وحدة تجعل التناسق بينه وبين النفس كالتناسق بين جميع الذرات، ولئن خضع لقوانين الفاعلية وخضعت هي لقوانين الغائية؛ فهما متفقان دائمًا، وهما شبيهان كلَّ الشبه بساعتين أحكم صنعهما تمام

= المنادات أفكار، وليست قوىٰ أو طاقات. والمنادات في حقيقتها مراكز حية للقوة أو الطاقة، وقد عبر عن هذه الفكرة الأساسية في تعريفه المشهور للجوهر، وهو الذي نطالعه في أول عبارة استهل بها كتابه (مبادئ الطبيعة والفضل الإلهي): (إن الجوهر كائن قادر علىٰ الفعل). المنادات إذن مبادئ دينامية تدخل في الأجسام الواقعية (أو التجريبية) كما تنتج عنها هذه الأجسام. ويعتقد ليبنتز أن فكرة المنادة تقدم لنا المفتاح الذي نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الحسي في مجموعه. انظر: مقدمة المترجم: المنادولوجيا: والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ليبنتز، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، (٢٧-٢٨).

الإحكام، ووُضِعَا بحيث لا تُؤثِّر إحداهما في الأخرىٰ، وأخذَا يقيسان الزمن بطريقتين مختلفتين؛ فإنَّهما تتطابقان باستمرار.

إذا كان ليبنتز قد باهىٰ حقًّا بشيء من أبحاثه؛ فإنَّما كان يباهي بنظريتين اثنتين، ويعدّهما من محض اختراعه وابتكاره، وهما: حساب الجزئيات، ونظرية الجوهر.

ومن الغريب أنَّه لم ينازع في شيء من آرائه بقدر ما نوزع فيهما، وقد أشرنا سلفًا إلىٰ ما كان بينه وبين نيوتن من خصومة في كشف حساب الجزئيات.

أما نظرية الجوهر أو «المناد»، فيأبىٰ بعضُ المؤرخين إلَّا أن يرد فضلها أيضًا إلىٰ طبيب إنجليزي يُظَنُّ أنَّ ليبنتز قرأ له شيئًا في هذا الموضوع في أثناء مقامه في لندن، علىٰ أنَ اللفظ والفكرة أقدم من هذا بكثير فإنَّ «جيوردانو برونوا» استعمل كلمة «مناد» قبل ليبنتز بنحو قرن أو يزيد، والعالم الليبنتزي في ذراته الروحية المختلفة شبيه بعالم أفلوطين العقلي، وقديمًا سمَّىٰ الإسكندريون «منادات» تلك الوحدات اللَّانهائية التي تُمثِّل كلٌّ وحدة منها الكون بأسره.

بيد أنَّه علىٰ الرغم من كلِّ هذا يُمكننا أن نقول إن ليبنتز صور نظرية الذرة الروحية تصويرًا لم يسبق إليه، وقال بديناميكية لم تعرف لدىٰ الأفلوطينيين، والكون في رأيه مجموعة كائنات حية، أو ذرات روحية كلُّها قوة ونشاط، وإدراك ونزوع دائم إلىٰ الانتقال من إدراك غامض إلىٰ إدراك أوضح منه، فليس ثمة مادة ولا جسم، ولا زمان ولا مكان.

وقد لاحظنا من قبل أنَّ ما نسميه مادة إنَّما هو الجانب السلبي في المناد، وأنَّ العالم الخارجي أمر ظاهري ترتب علىٰ إدراكاتنا الغامضة، أمَّا المكان والزمان فهما مجرد اعتبارات ذهنية تدلُّ علىٰ نظام تلاقي الجواهر أو تدرجها وتتابعها.

هذه نزعة روحية مثالية غالية ترمي إلىٰ تصوير الكون بصورة عقلية خالصة، ولقد كان لها بعض الأثر في الدراسات الطبيعيَّة في أثناء القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فإنَّ ديناميكية ليبنتز ولَّدتْ مذهب الطاقة (The energetism) المعروف الذي لا يزال سائدًا إلىٰ اليوم.

والعالم في الحقيقة موزع بين المادة والروح، فقد نرده إلىٰ الأولىٰ أحيانًا أو إلىٰ الثانية أحيانًا أخرىٰ، ولعلَّنا نسمو بالكائنات كلِّها حين نصعد بها إلىٰ مستوىٰ الإنسان

ونفسر الكون تفسيرًا روحيًا، إلَّا أنَّا في تفسيرنا هذا نُغلِّب جانبًا علىٰ جانب، ونعتبر الإنسان مقياس كل شيء، فتفوتنا الكائنات الأخرىٰ، وإذا كانت لغة الأرواح والنفوس تفهم لدىٰ الإنسان والحيوان؛ فإنَّها غير مألوفة عند الجماد والنبات.

علىٰ أنَّ القوة أو الروح التي اعتمد عليها ليبنتز غامضة، وإن شئت فقل: خفية، فكأنَّ توضيحه يحتاج إلىٰ توضيح، وكأنَّه بعد كل هذا المجهود العقلي والبحث المنسق قد أحال علىٰ مجهول.

وفي اختصار يمكننا أن نقول: إنَّه من المقبول والمعقول أن نتحدث عن روح وإدراك إذا كنا بصدد مشكلة المعرفة، فإذا ما جاوزناها إلىٰ مشكلة الوجود عزَّ علىٰ الروحية والمثالية أن تُقدِّم لنا حلًّا واضحًا، أو تفسيرًا تامًّا، ومن التناقض البيِّن أن نلجأ في توضيح المادة إلىٰ ما ليس بمادي مُطلقًا.

(٣) نظرية المعرفة

لقد وضع ديكارت دعائم المذهب العقلي الحديث، وقال بالفطرة، ورد الحقائق كلَّها إلىٰ العلم الإلهي، وقرَّر أنَّ الطفل لا يُولَد إلَّا وقد زوده الله بالحقائق الثابتة والمبادئ العامة، فليست النفس -إذن- صحيفة بيضاء ولا لوحة خالية من النقوش.

ولكن فلاسفة الإنجليز -وفي مقدمتهم «لوك»- لم يرُقْهم هذا الحلُّ ورموه بالقصور أوَّلًا؛ لأنَّه بدل أن يفسِّر المعرفة يُحيلها علىٰ علم الله، وبالضعف ثانيًا؛ لأنه يناقض الواقع؛ فإنَّ المبادئ العامة لا تبدو لدىٰ الأطفال والهمجيين كما تبدو لدىٰ الشيوخ والمتحضرين.

وذهبوا إلىٰ أنَّه لا طريق إلىٰ المعرفة إلَّا التجربة، سواء أكانت خارجية، أم داخلية، فكلُّ معلوماتنا مستمدة من عالم الحس مباشرة أو بالواسطة؛ ذلك لأنَّ الذهن قد يستخلص أمورًا ممَّا تمليه الحواس بواسطة التفكير والتأمل الباطني، «فليس في العقل -إذن- شيء إلَّا وقد مرَّ بالحواس».

إزاء هذين المذهبين المتقابلين: مذهب الفطرة، ومذهب التجربة.

لم يرَ ليبنتز بُدًّا من أن يُوفِّق أو يختار!

وقد كان دائمًا إلىٰ التوفيق أميل، فانتهىٰ إلىٰ حلٍّ وسط يأخذ بطرف مِن رأي ديكارت، وطرف من نظرية لوك، وقال بالفطرة مع الأول، ولكنَّه أراد بها معنىٰ خاصًّا، فاعتبر الأفكار والمبادئ العامة مجرد استعدادات كامنة في النفس لا نشعر بها، وبذا يسقط اعتراض لوك المتعلِّق بالأطفال والهمجيين، فإنَّ هؤلاء مزوَّدون كغيرهم بالمبادئ العامة، وإنَّما ينقصهم الانتباه ليستحضروها، وكم من أفكار موجودة في الذهن دون أن نشعر بها!

غير أنَّ هذه الاستعدادات الفطرية في حاجة إلىٰ إثارة الحواس؛ كي تنتقل إلىٰ مرتبة

الشعور، وفي هذا ما يثبت أن نظرية لوك ليست خطأ كلها بل فيها قدر من الصواب لا ينكر.

فيأخذ ليبنتز إذن بالفطرة؛ ليفسر يقين الحقائق وعمومها، وبالتجربة؛ ليبين وظائف الحواس وأثرها.

ولولا التجربة لبقيت الاستعدادات الكامنةُ في حالٍ سلبيةٍ أو شِبه عدمية، وإذا كان النظر السطحي يحملنا على اعتقاد أنَّا نعمل ونفكر تحت تأثير الأشياء فإنَّ التأمل العميق يُعرِّفنا أنَّ كل شيء حتىٰ الإدراكات والانفعالات، إنَّما تنبعث من قرارة نفوسنا في فطرة تامة.

ليست فكرة الحقائق الكامنة في النفس التي عوَّل عليها ليبنتز في حلِّ مشكلة المعرفة والتوفيق بين ديكارت ولوك بجديدة في بابها، فقد سبقه إليها أفلاطون الذي يرىٰ أنَّ النفس وقد عاشت في عالم المُثُل قبل أن تتصل بالجسم لا تزال محتفظة بذكريات ذلك العهد، ثم تجيء الصور الحسية فتذكرها بما كانت عرفته من قبل.

فالمعرفة الليبنتزية ضرب من التذكر الأفلاطوني، وإن كان ليبنتز لا يمنح العقل ذلك السلطان الذي منحه أفلاطون إياه.

ولكن الجديد لدىٰ الفيلسوف الألماني هو القول بنوع الإدراك، والتفرقة بينه وبين الشعور، فالذهن في عمل مستمر، ولا تنتقل النفس من حال إلىٰ أخرىٰ فجأة مُطلقًا، فنحن لا نستيقظ دفعة واحدة، بل بالتدريج، وفي أثناء النوم يقوم الذهن بأعمال لا نشعر بها، ورُبَّ صوت ضئيل نتنبه إليه فنسمعه، وآخر قوي نذهل عنه فلا نحس به، وإن كان قد ترك في الذهن أثرًا غير واضح، وما القضايا العلميَّة والمبادئ الثابتة التي نسلم بها جميعًا إلَّا إدراكٌ صاحَبَهُ شعورٌ تامٌّ، فالشعور -إذن- أسمىٰ مراتب الإدراك[1].

---

(١) العقل ليس صفحة بيضاء في الأصل إذا كان ذلك يعني أن (الحقائق تكون فينا مثلما يكون شكل هرقل في الرخام، عندما لا يكون الرخام مخلقًا لاستقبال هذا الشكل، أو أي شكل آخر علىٰ الإطلاق)، إن الأمر أشبه تمامًا بقطعة من الرخام مجزعة حتىٰ إنه يمكن أن يقال إن شكل هرقل متضمن فيها بالفعل، رغم أن مجهودًا من قبل النحات يكون مطلوبًا وضروريًا قبل أن يظهر هذا الشكل، (وبذلك فإن أفكارا وحقائق فطرية بالنسبة إلينا، مثل: الميول، والعادات، أو الميول الطبيعية، وليس بوصفها أفعالًا، رغم أن هذه =

وليس هناك شكٌّ في أن ليبنتز أول من تنبَّه إلىٰ هذه التفرقة، ومهَّد بذلك لنظرية «العقل الباطن» التي كان لها شأنٌ يُذكر في الأبحاث السيكولوجية في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

= الإمكانات يلازمها أفعال باستمرار، غير محسوسة في الغالب؛ تناظرها). تاريخ الفلسفة: المجلد الرابع، كوبلستون، (٤٢٦-٤٢٧).

(٤) مشكلةُ الأُلوهيَّةِ

(١) الإلـه:

أظنُّنا لاحظنا فيما مضىٰ أنَّ فلسفة ليبنتز في عناصرها الرئيسة تقود إلىٰ فكرة الألوهية، فإنَّ الذرات الروحية في نشأتها وتناسقها تستلزم صانعًا حكيمًا يُوجدها ويُسيِّرها علىٰ نظام ثابت، والحقائق الأزلية والمبادئ الفطرية تقتضىٰ عقلًا علويًا يجود بها علىٰ النفوس البشرية.

ولقد شغل رجال القرن السابع عشر عامة والديكارتيون خاصة بهذه الفكرة، وكان يعنيهم أن يبرهنوا علىٰ وجود الله أوَّلًا، ويُحدِّدوا صفاته ثانيًا ثم يُبيِّنوا الصلة بينه وبين العالم ثالثًا.

ولم يتردد ليبنتز في أن يعرض لهذه النقط الثلاث، مستعينًا بآراء مَن سبقوه، ومحاولًا توضيحها أو تكميلها والتعمق فيها.

فسلك في البرهنة علىٰ وجود الله مسلك ديكارت، مُنقِّحًا فيه ومُهذِّبًا، واستخدم برهان الإمكان المشهور (a contingentia mundi)، واضعًا إيَّاه في شكلٍ مِن أتمِّ أشكاله، وذلك أنَّه فرق بين: الممكن، والواقعي، والضروري.

- فالأول: ما احتمل الوجود والعدم.
- والثاني: ما وُجد بعد عدم.
- والثالث: هو الموجود أزلًا الذي يستحيل ضده والمستغني عن البواعث والعلل.

ومبدأ السبب الكافي يقضي بأنَّ الممكن لا يصبح واقعيًّا إلَّا بواسطة عِلَّة أخرىٰ ضرورية تمنحه الوجود، فوجود العالم دليل إذن علىٰ وجود البارئ -جلَّ شأنه- الذي صيَّره واقعيًّا بعد أن كان مُحتمَلًا ومُمكِنًا.

وإلىٰ هذا البرهان الطبيعي يُضيف ليبنتز برهانًا ميتافزيقيًّا سبق لديكارت والقديس أنسليم (St. Anselme 1033-1109) أن استعانا به علىٰ إثبات وجود الله، ومُلخَّصه أنَّ فكرة الألوهية في كمالها وسموها تستلزم الوجود؛ لأنَّ العدم والكمال متنافيان، وكمال الله فوق كل كمال وأيسر صورة تقربه إلىٰ أذهاننا هي النفوس البشرية بما فيها من صفاء ونقاء، علىٰ أنَّ هذه ليست في الواقع إلَّا قطرة من بحر كماله العظيم.

ثم يختم ليبنتز هذه السلسلة ببرهان من براهين الغائية ملاحظًا أنَّ ما في الكون من تناسق ونظام يستدعي حكمة عالية وعقلًا مدبرًا[١].

وأمَّا صفات الله، فأخصُّها في نظره: القدرة، والعلم، والإرادة **فبقدرته:** يخلق -جلَّ شأنه- الجواهر كُلَّها، ويحوِّل الممكنات إلىٰ أمور واقعيَّة، **وبعلمِه:** يُحيط بالحقائق المختلفة، ويُلم بالمبادئ والماهيات **وبإرادته:** يرجح ممكنًا علىٰ آخر، ويُوجد العالم علىٰ أكمل صورة ممكنة.

والخلق: عمل الله الدائم الذي يُحوِّل الممكن إلىٰ موجود، وقد خلق العالم علىٰ مقتضىٰ علمه فجاء مُنظَّمًا مُرتَّبًا لا شذوذ فيه، ولا استثناء، بل تستتبع كلُّ عِلَّة معلولها، وتخضع كلُّ ظاهرة لأسبابها، وبحسب إرادته فأحسن خلقه وصوره في أكمل صورة، وما يبدو فيه من عيب ونقص أو آلام وشرور لا يتنافىٰ مع كماله وإتقانه في شيء؛ لأنَّ الشرور الجزئية لا تتعارض مع الكمال العام، ورُبَّ شرٍّ جلب خيرًا لا يُمكن تحقيقه من دونه.

(٢) التفاؤل (L' Optimisme):

إنَّ مشكلة الشر والتوفيق بينها وبين العناية الإلهية من المسائل التي شغلت ليبنتز منذ زمن بعيد، ولكنَّه وجَّه نحوها عناية خاصَّة في العشرين سنة الأخيرة من حياته علىٰ إثر ظهور «المعجم التاريخي» الذي وضعه بيل (Bayle 1647-1706)، ولاحظ فيه بعض مظاهر الشرِّ والألمِ التي تتعارض مع العناية الربانية، وأقام من نفسه معارضًا

---

(١) استعمل لايبنتز علىٰ الوجود الإلهي ثلاثة أدلة، هي بالترتيب الذي ذكره المؤلف: الدليل الكوزمولوجي، والدليل الأنطولوجي، والدليل التيلولوجي.

لهذه الاعتراضات وأودع معارضته كتاب «العدالة الإلهية» الذي يُعَدُّ أتم وأشمل بحث في هذا الباب.

وأخذ يُنادي بأنْ ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان، وأنَّ العالم علىٰ أكمل صورة ممكنة؛ لأنَّ الكمال والإحسان والحكمة الإلهية لا يصدر عنها إلَّا الكامل.

بيد أنَّ القول بكمال العالم ليس معناه تجريده من الشرور، بل هي موجودة ومتنوعة، فهناك شرٌّ ميتافزيقي: كالنقص الذي نلحظه في مظاهر الكون، وطبيعي: كالمرض، والجوع، وكل مظاهر الألم المختلفة، وأخلاقي: كالخطايا، والمعاصي الإنسانية.

ومع ذلك فهذه الشرور لا تتنافىٰ مع كمال العالم في شيء؛ لأنَّها جزئية والعالم خير في جملته ومجموعه، ومن التناقض أن نتحدث عن عالم مخلوق كامل من كلِّ وجوهه؛ لأنَّ الخلق نفسَه يؤذن بالنقص والاحتياج. علىٰ أنَّ في الشرِّ تنويعًا والتكرار مملول ولو في أعز الأشياء وأطيبها، وبعض الشر يساعد علىٰ تحقيق الخير، فالخطأ طريق الصواب أحيانًا، والمعلومات الناقصة تبعث علىٰ تحصيل معلومات أتم منها، وفي وجود الشر بجانب الخير ما يظهر جمال الحياة، فليبنتز متفائل إذن يرفض كل اعتراضات المتشائمين[1].

الشرُّ موجود منذ وجد العالم، وقديمًا تساءل الفلاسفة والباحثون من شرقيين وغربيين عن حقيقته ومصدره:

ففريق: يُغلِّبه ويُعِدُّ العالم شرًا كُلَّه، وهؤلاء هم المتشائمون.

---

(١) إذا عرفنا أن الله لم يخلق أي موجود إلا وقد لحظ مكانه من الكل، وأنه خلق العالم باعتباره خير العوالم الممكنة، استنتجنا من ذلك أن كل مخلوق حاصل في كل لحظة وآنٍ علىٰ الكمال الذي هو من حقه؛ إذا نظرنا إلىٰ الأشياء في جملتها. ولكنا بما أننا لا نستطيع أن تدرك الأشياء إلا مفرقة، فإن المخلوق يبدو لنا أقل كمالًا مما كان يمكن أن يكون. أما الشر الطبيعي أو الألم؛ فتفسيره أنه إما نتيجة للنقص -علىٰ اعتبار أن الألم مرتبط بالسلبية- وإما نتيجة للخطيئة، تقتضيها العدالة الإلهية. يبقىٰ هناك الشر الإثمي؛ فخطيئة آدم ليست مجرد نقص، بل شر فعلي، تولد من مبادرته، وبدَّل مصير البشرية. فهذا الشر يقحم علىٰ الأشياء ضربًا من الانقطاع والانفصال. تاريخ الفلسفة: الجزء الرابع، ابرهييه، (٣٠٧-٣٠٨). ومن الواضح أن تصور الشر في هذا النظام؛ مسيحي.

وفريق: يعتبره شرطًا من شروط الخير، ووسيلة من وسائله، وهؤلاء هم المتفائلون.

غير أنَّ التسليم بوجود الشر يستلزم البحث عن أصله ومنشئه، وإذا كان الإله هو الخير المطلق، فكيف يصدر الشر عنه؟

وهذا هو الذي دفع زرادشت قديمًا لأن يقول بإلهين إله للخير وإله للشر، وليبنتز يرد الخير والشر إلىٰ الله، ولا يرىٰ في صدور الشر عنه ﷻ نقصا مُطلقًا؛ لأنَّ ما هو شرٌّ في ذاته خير بالنسبة إلىٰ جملة العالم ومجموعه، ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أنَّ في هذه النسبة تحديدًا لقدرة البارئ -جل شأنه-؛ إذ إنَّه يقصر الخلق علىٰ كمية معينة من الشر، وهذا القصر تحديدٌ ولا شَكَّ، ففي سبيل العناية الإلهية يضحي بشيء من مظاهر القدرة الربانية.

لعلَّنا لاحظنا بعد كل الذي تقدَّم أنَّ فلسفة ليبنتز تلتقي مع فلسفة ديكارت في نواح كثيرة، فهي عقليَّة مثلها: تعتبِرُ العقل أساس المعارف الإنسانية وعمادها، وروحية: ترىٰ في الروح أوضح الحقائق وأثبتها ومُؤلِّهة: تبحث في كمال الإله -جلَّ شأنه- عن طريق سرِّ الكون وأسبابه[1].

إلَّا أنَّ ديكارت يقف عند تفكيره الخاص، ويقصر نفسه علىٰ دائرة معينة في حين أنَّ ليبنتز يُوسِّع مجال أفقه ما استطاع، ويغذي أبحاثه بأكمل نظريات التاريخ القديم والمتوسط الحديث، وبذا استطاع أن يتدارك ما فات أستاذه، ويتم ما بدأه ويقوم معوجه، ويُعِدَّ فلسفةً خصبة منسقة النواحي والأطراف.

غير أنَّ خصبها وتشعبها حَالَ دون المعاصرين والإلمام بها، لا سيما وهي موزعة

---

(١) فلسفة لايبنتز أيضًا ذات طابع مسيحي، ولكنه حاول أن يؤسس الإيمان علىٰ العقل، بصورة أقرب إلىٰ الديكارتية من لاهوتية مالبرانش، فلايبنتز يعارض مبدأ الحقيقتين الفلسفية والإيمانية، ويهاجم الرشدية والتوماوية، ويرىٰ أنه لا توجد إلا حقيقة واحدة متوافقة بين الإيمان والفلسفة، ولكن يختلف السبيل في الوصول إليها، ويرىٰ أن من الإيمان ما يعجز العقل عن إدراكه، وفي بحثه في مسألة الشر والعدل الإلهي تأثر واضح بثيوديسيا أوغسطين، فضلًا عن تقريره للتثليث، والمعجزات، والنذور، وشفاعات القديسين، بصورة إيمانية. من المهم الاطلاع علىٰ: فلسفة العقائد المسيحية: قراءة نقدية في لاهوت لايبنتز، محمد عثمان الخشت، دار قباء.

بين مؤلفات عدة لم ينشر منها إلَّا قليل في أثناء حياة ليبنتز أو بعد موته مباشرة، وليس من بينها كتاب جامع يُعطي القارئ فكرة عامة ويسمح له بنظرة شاملة، اللهم إلَّا «مبحث الذات الروحية»، وهو مختصر جدًّا بحيث يعزُّ علىٰ كثيرين الاستفادة منه ما لم يقفوا علىٰ تفاصيل أوسع وأشمل.

ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّ ولف (Wolff 1697-1754) -وهو تلميذه الأكبر- لم ينجح في عرض آرائه عرضًا كاملًا، وإنَّما لخَّصها تلخيصًا مدرسيًّا ناقصًا بقي عماد الجامعات الألمانية إلىٰ مَقدِم «كَانْت»، وقد تأثَّر هذا الأخير وجميع أتباعه من غير جدال بالفلسفة الليبنتزية، وفي الوقت الذي يظنُّ فيه أنَّه يعارضها نراه يقتفي أثرها، وينتهي أخيرًا عند كثير من مسائلها.

علىٰ أنَّ هذه الفلسفة في سعتها وغناها ما كانت لتقف عند التفكير الألماني فحسب، بل بما فيها من مبادئ جديدة وأفكار قيمة وجَّهت العلم والفلسفة الحديثة عامة وجهة صالحة، وسلكت بهما سبل بحث أدق وأعمق.

الفصلُ الخامسُ

الفلسفةُ الإنجليزيَّةُ

في القرنين

السابع عشر، والثامن عشر

إذا كان «ديكارت» قد نحا بالفلسفة منحًىٰ عقليًّا نظريًّا، فإنَّ «بيكون» سلك بها مسلكًا تجريبيًّا[1]، ووضع بذلك دعائم التفكير الإنجليزي في التاريخ الحديث.

ولقد كان في مسلكه هذا في الواقع إنجليزيًّا في نزعته، ومُعبِّرًا عن بيئته في دعوته، فسَنَّ لمن جاؤوا بعده سُنَّةً صادفت هوًىٰ من نفوسهم فاستمسكوا بها وساروا عليها.

وعلىٰ الرغم من أنَّ العلم والفلسفة لا وطن لهما؛ فإنَّهما يخضعان إلىٰ مدًىٰ بعيدٍ لقوانين الزمان والمكان، والإنجليز كانوا لا يزالون عمليين تجريبيِّين، يعتدون بالحسِّ والمشاهدة كلَّ الاعتداد، وإذا ما تشبثوا بأهداب الخيال حينًا، فلا يلبثون أن ينكصوا علىٰ أعقابهم مُسرعين إلىٰ عالم الحقيقة والواقع، وإنَّ هذه النزعة الواقعية لَتبدُو في مظاهر تفكيرهم المختلفة من: «فلسفة، ودين، وسياسة، وأخلاق» طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر:

---

(١) يقصد بالمذهب التجريبي في نظرية المعرفية إلىٰ النظريات التي ترىٰ أن المعرفة مشتقة من التجربة الحسية، أي: الأحاسيس والإدراكات الحسية. وهي تتنوع إلىٰ التجريبية المادية، التي تفهم التجربة علىٰ أنها نتيجة تأثير أشياء العالم الخارجي علىٰ حواس الإنسان (بيكون وهوبز ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر)، والتجريبية المثالية التي تقتصر فيها التجربة علىٰ الإحساس والتصورات، وتنفي أن يكون العالم الموضوعي مصدرا للتجربة (بركلي وهيوم وماخ وافيناريوس وبوغدانوف). والتناقض الأساسي بين التجريبية والمذهب العقلي لا ينشأ من أصل أو مصدر المعرفة، فبعض العقليين يوافقون علىٰ أنه لا يوجد في العقل شيء لم يكن موجودًا قبل ذلك في الحواس. ولكن نقطة الخلاف الأساسية هي أن التجريبية لا تستنبط الطابع العام والضروري للمعرفة من العقل وإنما من التجربة. راجع: الموسوعة الفلسفية، الأكاديميين السوفياتيين بإشراف: روزنتال ويودين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، (١١٠).

- فالفلاسفة: يُحاولون أن يردُّوا المعلومات كُلَّها إلىٰ الحسِّ والتجربة.

- وأنصار الديانة الطبيعيَّة: يُنكرون المعجزات والسمعيات، ويحملون حملة قاسية علىٰ القُسُس وأدلتهم النقليَّة، ويدعُون إلىٰ إثبات وجود الله بواسطة الآيات الكونيَّة والمشاهد الإنسانيَّة.

- والسياسيون: يرفضون دعوىٰ الملكيَّة المقدسة، ويُريدون أن يجمعوا السُّطلة في يدِ الشعب الذي هو مصدر لحقوق والواجبات.

- والأخلاقيون -أخيرًا-: ينزلون من سماء المُثُل العُليا التي أحكم صُنعها مُفكِّرو اليونان إلىٰ أرض اللَّذائذ والشهوات التي تُسيِّرُ بني الإنسان.

حقًّا إنَّا نلاحظ الىٰ جانب هذه النزعة اتجاهات تخالفها، بل وتناقضها أحيانًا:

ففي القرن السابع عشر: «أفلاطوني كبردج»، تلك البقية الباقية من أفلاطونية القرون الوسطىٰ وعصر النهضة، يُعارضون «لوك»، ويقولون بالفطرة، مُعلنين أنَّ العقل نورٌ إلهيٌّ نستمدُّ منه الحقائق علىٰ اختلافها، ثم نرىٰ أصحاب الحاسة الخلقية (The moral sense)، وفي مُقدِّمتهم:

- «شافتسبري» (Shaftesbury 1671-1713).

- و«هاتشسون» (Hutcheson 1694-1746).

يأخذون أيضًا بناحية من النواحي الأفلاطونية، ويُنادون بفطرة في الدائرة الأخلاقية تمتُّ بصلة الىٰ مذهب الفطرة العام، ويُؤكِّدون أنَّ في الإنسان حاسَّة طبيعية يُميِّز بها الخير من الشر.

وقد شاءت المدرسة الإيقوسية[1]، وعلىٰ رأسها: «توماس ريد» (Thomas Reid 1710-1796) أن تردَّ علىٰ المذهب الحسِّي السَّائد فأعلنت أنَّ هناك طائفة من المبادئ تسبق المحسوسات، ويُسلِّم بها الناس جميعًا، وهذا ما اصطلحت علىٰ أن تسميه:

- «مبادئ الحسِّ المشترك» (The common sense).

وإلىٰ جانب هؤلاء وهؤلاء: نرىٰ في القرن الثامن عشر جماعة من الاقتصاديين،

---

(١) أي: الاسكتلندية.

ونذكر من بينهم: «آدم سمث»، و«ريكاردو»، يُوجِّهون عنايةً خاصَّةً نحو تحقيق سعادة المجتمع وتنظيم الثروة العامة بواسطة بعض القوانين العقلية الثابتة.

غير أنَّ الاتجاهات علىٰ اختلافها، ليست إلَّا حركات جُزئيه لا تُمثِّل التفكير الإنجليزي في صميمه، ولا تُعبِّر عنه في حقيقته.

ولقد اشتمل هذا التفكير في القرنين اللذين نؤرخ لهما علىٰ بحوث مختلفة بين ميتافزيقية وطبيعية، أو دينية وأخلاقية، أو سياسية واقتصادية ولكي نستطيع أن نلخصه في موضوع واحد هو:

مشكلة المعرفة التي شغلت كبار الفلاسفة الإنجليز، وكانت موضع دراسات عميقة ومُؤلَّفات طريفة، فعُنوا ببيان أصل الأفكار العامة، وطريق تكونها، والصلة بين بعضها وبعض، ومقدار ارتباطها بعالم الحسِّ والواقع، وحلَّلوها تحليلًا دقيقًا مكَّنهم من قسمتها إلىٰ طوائف وأنواع، وتمييز ما فيها من خطأ شائع ووَهْم مُسلَّم دون أن يُنتبه له أو يُلتفت إليه وسلكوا سُبلًا في النقد والملاحظة انتهت بهم إلىٰ آراء جديدة.

وليست هذه مشكلة -في الحقيقة- وليدة هذا العصر، بل هي قديمة قِدم الفلسفة، فهي نقطة جوهرية في الفلسفة اليونانية، ومثار أخذ وردٍّ طويلين بين أفلاطون وأرسطو، كما كانت شغل المدرسيين الشاغل، ومجال مناقشتهم وجدلهم الدائم إلىٰ حدِّ أنَّ بعض المؤرخين يكادُ يحصر الفلسفة المدرسية كُلَّها في مشكلة «الكُلِّيَّات»، ثم جاء ديكارت فأحلَّ محلَّ كُلِّيَّات القرون الوسطىٰ نظريَّةَ «الأفكار الجليَّة الواضحة» التي أضحت لديه عماد المنطق والرياضة والطبيعة وما وراء الطبيعة.

بيد أنَّه ليس هناك شكٌّ في أنَّ فلاسفة الإنجليز هم الذين وضعوا دعائم نظرية المعرفة في التاريخ الحديث، وفصَّلوا القول فيها بدرجة لم يسبقوا إليها، وكانت لهم فيها آراء شخصية مُبتكرة، وعن طريقها استطاعوا أن يُؤثِّروا في الفلسفة الفرنسية والألمانية.

لسنا في حاجة أن نلاحظ أنَّه ظهر في الفترة التي نحن بصددها مدارس إنجليزية عدة: دينية وأخلاقية، وطبيعية ورياضية، واقتصادية وفلسفية.

وإذا لم يكن في مقدورنا أن نُلمَّ بها جميعها هنا؛ فلا أقل من أن نعرض للفلاسفة، علىٰ أنَّا لن نتحدث عن كلِّ هؤلاء وإنَّما سنكتفي بذكر شخصيتين تُمثلان القرن السابع

عشر، وهما: «هوبز»، و«لُوك» وأخريين تُمثلان القرن الثامن عشر، وهما: «بركلي»، و«هيوم».

وهذه الشخصيات الأربع تعهَّدت مشكلة المعرفة منذ نشأتها، وبلغت بها قمتها، ولها في عصرها زعامة التفكير الفلسفي الإنجليزي.

وهي وإن تكن متفاوتة في إنتاجها وعبقريتها إلَّا أنَّها تُمثِّل سلسلة متصلة الحلقات قد تأثَّر فيها الخلف بالسَّلف، وسنُعنىٰ خاصة ببيان العَلاقات التي تربط كلٌّ واحدة منها بالأخرىٰ.

تُوماس هوبز (Thomas Hobbes 1588-1679)

وليد عصر النهضة، وأحدُ خصوم الفلسفة المدرسية وما قامت عليه من دعائم أرسطية، وداعيةٌ من دُعاة التجديد والأخذ بيد الدراسات الطبيعيَّة والكونية.

إلَّا أنَّه لم يكن مُجدِّدًا في سياسته تجديده في فلسفته، فقد كان نصيرًا للحُكم المطلق في الوقت الذي كانت تغلي فيه مراجل الشعب الإنجليزي بالدعوة إلىٰ الحرية والديمقراطية.

ويظهر أن قربه من البيت المالك هو الذي دفعه إلىٰ اعتناق هذه الآراء، فلم يُرْضِ عامَّةَ الشعبِ، ولم يَنعم بحياة هادئة تمام الهدوء، بل قذفت به أمواج السياسة في وجهات مختلفة، وقضت علية بمفارقة إنجلترا غير مرة، وعلىٰ الخصوص يوم أن قامت ثورة كرومويل المشهودة. غير أنَّ أسفاره العديدة -وإن تكن عاقت إنتاجه بعض الشيء- قد وسعت مجال أفقه، وربطته بالأوساط العلمية الموجودة لعهده.

أوَّلًا: حياتُه ومصنفاتُه

وُلد «تُوماس هوبز» من قسٍّ بروتستنتي وجَّه به إلىٰ أكسفورد ليُربيه تربية دينية، ويُزوده بالفلسفة المدرسية التي سيطرحها بعد حين، ولم يكد يبلغ العشرين حتىٰ دُعي إلىٰ أحد أبناء الأشراف وتثقيفه، فرحل معه إلىٰ إيطاليا وفرنسا، وزامله نحو عشرين سنة، قدر له بعدها أن يكون مُؤدِّبًا للأمير شارل الذي سيكون شارل الثاني ملك إنجلترا سنة (١٦٦٠م)، وفي خلال هذا كان يتصل بكبار المفكرين العالميين، ويُنمِّي معلوماته، ويُوسِّع دائرة اطلاعه، فتتلمذ لـ«بيكون»، وزار «جاليليو» في فلورنسا، ودرس الرياضيات والطبيعة في باريس، حيث تعرَّف بـ«غاسندي، ومرسين وديكارت»، وقرأ مؤلفات: «كوبرنيكوس، وكيبلر، وهرفي»، وكان لكلٍّ هذه الشخصيات أثر في بحوثه وآرائه.

ثم أخذ يُدَوِّن أفكاره، ويرد علىٰ معارضيه من سياسيين ورجال دين وقد تفرَّغ لهذا بوجه خاص في العشرين سنة الأخيرة من حياته التي طاب له فيها المقام بإنجلترا تحت رعاية تلميذه وملكه شارل الثاني، وكان يكتب باللَّاتينية أو الإنجليزية شأن كثير من معاصريه، وأهم مؤلفاته:

١- «في الجسم» (De Corpore)، وفيه يدرس المشاكل الطبيعيَّة ويشرح قوانين الحركة.

٢- «في الإنسان» (De Homine)، وفيه يعرض للميول والعواطف، والاستعدادات الفطرية بوجه عام، ويتخذ منها أساسًا لدراسة الأخلاق والسلوك.

٣- «في المدني» (De Cive)، الَّذي تحدث فيه عن المجتمع وشؤونه، وحرَّر أفكارًا سبق له أن ألَـمَّ بها في مُؤلَّفات أخرىٰ.

- ومن مجموعة هذه الكتب الثلاثة -التي لم تظهر دفعة واحدة، ولا متعاقبة علىٰ الترتيب المتقدم- حاول -أخيرًا- أن يكوِّن مبادئ فلسفته.

٤- «التنين» (The Leviathan)، الذي يعرض فيه لنفس الموضوعات التي عرض لها في الكتاب السابق، وإنَّما تخيَّر هذا الاسم ليرمز به إلىٰ ما يجب أن يكون للدولة من نفوذ عظيم تبتلع به كلَّ سلطة في باطنها.

ثانيًا: فلسفته

يقسم «هوبز» الفلسفة إلىٰ قسمين رئيسين:

- طبيعية: تُعنىٰ بالكون ومظاهره.

- وسياسية: تدرس المجتمع الذي هو جسم صناعي كونته إرادة الإنسان، وغايتها أن توضح الظواهر الكونية والإنسانية في ضوء عللها وأسبابها، وأن تردها إلىٰ قوانينها الثابتة التي تسير علىٰ مقتضاها.

وتحت الفلسفة الطبيعيَّة: يضع الأخلاق، وعلم السياسة بمعناه الخاص.

ولعلَّ أوضح شيء يمتاز به في بحوثه علىٰ اختلافها هو: صراحته وجرأته، فلا يدين برأي إلَّا وينتهي به إلىٰ مداه، ولا يعتنق نظرية إلَّا ويخضع لمنطقها ويسلم ما أمكن بكلِّ النتائج المترتبة عليها. يقول بالمادية فينكر عالم الروحانيات، ويخرج الإيمان والعقيدة والألوهية عن دائرة البحث الفلسفي[1]، ويقصر الفلسفة علىٰ دراسة

---

(١) باعتبار أن تصوره لله كان تصورًا ماديًا. ولذلك فقد حمل هوبز علىٰ الكنيسة وفلسفتها الأرسطية حملًا شديدًا.

أخرج هوبز موضوع الإيمان من الفلسفة، فحتىٰ التجربة لا تدخل في الفلسفة التي تقوم علىٰ الاستدلال العقلي: «الفلسفة هي المعرفة المكتسبة بالاستدلال العقلي، من طريقة توليد الشيء إلىٰ صفاته، أو من هذه الصفات إلىٰ طريقة توليدية، وبهدف إنتاج هذه التأثيرات الضرورية للحياة البشرية، بقدر ما تسمح بذلك المادة والقوة البشرية»، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، هوبز، ترجمة: ديانا حرب، وبشرىٰ صعب، مشروع كلمة، (٦٣٠)، الفصل (٤٦)، «وفي هذا التحديد يبدو من الواضح أننا لا يجب ألا نعد من الفلسفة تلك المعرفة الفريدة التي تسمىٰ التجربة؛ لأنه لا يتم التوصل إليها بالاستدلال العقلي، بل هي موجودة في الحيوانات المتوحشة كما في الإنسان، ...»، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، هوبز، (٦٣٠)، الفصل (٤٦)، «ونحن، بالتالي، لا نستطيع أن نطلق هذا الاسم علىٰ أية استنتاجات زائفة، لأن الذي يقوم باستدلال صحيح بكلمات يفهمها لا يستطيع أن يستنتج خطأ. ولا لما يعرفه الإنسان بوحي فائق للطبيعة؛ لأنه لا يكتسب بالاستدلال =

الأجسام، سواء أكانت طبيعية أم صناعية، ويذهب إلىٰ الآلية، فيحاول أن يطبقها علىٰ كلِّ شيء حتىٰ علىٰ الإدراك والمعرفة، ويعمل علىٰ أن يرجع كل ما نسميه ذكرًا

= العقلي. ولا لما نتوصل إليه بالاستدلال بسلطة الكتب؛ لأنه لا يتمكن بالاستدلال العقلي من السبب إلىٰ النتيجة ولا من النتيجة إلىٰ السبب، وهو ليس معرفة بل إيمان»، اللفياثان، (٦٣١)، الفصل (٤٦).

ولذلك يعارض هوبز الغموض السكولاستيكي (الفلسفة الباطلة/ غير المجدية): «الأسس الخاصة للفلسفة الباطلة، وقد استمدتها الجامعات، وبالتالي الكنيسة، في جانب منها من أرسطو، وفي جانب آخر من عمىٰ الفهم»، اللفياثان، (٦٣٥)، الفصل (٤٦). ويعيب علىٰ رجال الدين: «محاضراتهم ومجادلاتهم في المعابد إنما حولوا عقيدة قانونهم إلىٰ شكل خيالي من الفلسفة، يتعلق بالطبيعة غير المفهومة لله وللأرواح؛ وقد ركبوها من الفلسفة واللاهوت اليونانيين الباطلين، مازجين إياها بتخيلاتهم الخاصة المستمدة من أكثر المواضع غموضًا في الكتاب المقدس -والتي يمكن بسهولة أن يتم تحويرها عنوة لخدمة غرضهم- ومن تقاليد أسلافهم الخرافية»، اللفياثان، (٦٣٥)، الفصل (٤٦).

ويحاول هوبز في نطاق ماديته، وذمه الشديد للأرسطية، والفلسفة المدرسية الكنيسة، أن يبدو في ثوب الإصلاحي الذي يريد أن ينفي عن الإيمان والكتاب تلك الضلالات، فيأخذ في الفصلين (١٢) و(٤٤) علىٰ الكنيسة الكاثوليكية كونها أفسدت الدين المسيحي عبر مزجه بالأرسطية، ويتكلم عن رجال الدين في إنجلترا: «وفي جانب آخر قد زالت نتيجة إدخال المدرسيين -السكولاستيين- لفلسفة أرسطو ومذهبه في الدين. من هنا نشأت تناقضات وعبثيات كثيرة لدرجة إكساب الكهنة سمة الجهل والنيات الزائفة، مما جعل الناس يميلون إلىٰ التمرد عليهم، سواء أكان ذلك ضد إرادة أمرائهم كما في فرنسا وهولندا، أو بإرادتهم كما في إنكلترا»، اللفياثان، (١٢٩)، الفصل (١٢). ويقول في الفصل الرابع والأربعين: «كما أنه يجب أن نحصي بين الأسباب التي تطفئ لأجلها الظلمات الروحية نورَ الكتاب المقدس، حيث ذكر أخطاء، كان الثالث منها ذلك الخطأ الذي يقوم علىٰ مزج «خلط الكتاب المقدس ببقايا من ديانة الوثنيين، وبكثير من معتقداتهم الفلسفية الخاطئة، لا سيما فلسفة أرسطو»، اللفياثان، (٥٨١)، الفصل (٤٤).

ولكن، لا يبدو أن هوبز كان مؤمنًا بالمسيحية إيمانًا عميقًا أو صادقًا. فعلىٰ صعيد آخر: فسّر هوبز الدين في فصل خاص: (في الدين)، علىٰ نحو يقاربه في كثير من الأحيان مع الخرافة Superstition، وأنه لا يقل إغراء عن تلك الظاهرة، الليفياثان، (١١٥-١١٧)، الفصل (١٢)، والأكثر من ذلك أنه حاول تقديم رؤية نفسية للدين. فالدين كما يقول هوبز: نشأ بدافع الفضول عند الإنسان -من رغبته في معرفة- أو اختراع -أسباب الأشياء، وخاصة الخير والشر، وكذلك من خوفه من المجهول، اللفياثان، (١١٤-١١٥)، الفصل (١٢)، يقول عنها: «في هذه الأمور الأربعة: الاعتقاد بالأشباح، الجهل بالأسباب الثانية، تعبد البشر تجاه ما يخافونه، واعتقاد الأشياء العرضية توقعات (*)؛ تكمن الذرة الطبيعية للدين، وقد نمت، بسبب اختلاف تخيلات وأحكام البشر وأهواء المختلفين، لتصبح طقوسًا مختلفة»، اللفياثان، (١١٩)، الفصل (١٢). (*) كذا في الترجمة، والأدق: نبوءات، أو تنبؤات، لما في ذلك من إيحاء ديني للفظة.

أو تخيلًا أو تداعي معان إلىٰ حركات جسمية، وينادي بالحكم المطلق، فيُبالغ فيه كلَّ المبالغة، ويجمع في يد الحاكم المستبد كل سلطة، ويركز في شخصه مظاهر النفوذ والعظمة، وإذا كانت هذه الجرأة هي التي تُميِّزه عمَّن سواه من المفكرين الآخرين، فهي في الوقت نفسه التي جرت عليه نقد الناقدين واعتراض المعترضين.

(١) آراؤه الطبيعية:

يرمي هوبز بفلسفته الطبيعيَّة إلىٰ توضيح المادة[١] توضيحًا آليًا، فالأجسام في نظره مُكوَّنة من أجزاء صغيرة انضم بعضها إلىٰ بعض، وامتازت بأعراض خاصة هي نتيجة

---

(١) كان هوبز ماديًا Materialistic، أو طبيعيًا .Naturalistic يقول مثلًا بصراحة: «إن العالم -ولا أعني فقط الأرض، التي يسمىٰ محبوها: (البشر الدنيويون)، بل الكون، أي: الكتلة الكاملة من الأشياء الموجودة- هو جسمي، وبعبارة أخرىٰ: هو جسم، وله أبعاد الجسم، أعني: الطول والعرض والعمق؛ كذلك فإن كل جزء من الجسم هو بالمثل جسم، وله الأبعاد نفسها؛ وبالتالي فإن كل جزء من الكون هو جسم، وما ليس بجسم ليس جزءًا من الكون؛ ولأن الكون هو الكل؛ فإن ما لا يشكل جزءًا منه ليس بشيء، وبالتالي ليس في أي مكان»، اللفياثان، (٦٣٧). ومع ذلك: «لا تنفك ميتافيزياء هوبز تردد هذه الأطروحة: كل شيء جسد، وكل الظاهرات تفسرها حركة الأجساد. وإذا كان ينبغي أن يكون هنالك من معنىٰ لكلمتي (الله) و(الروح)؛ لا يمكن أن تدل هاتان الكلمتان إلا علىٰ أجسام دقيقة جدًا، لكن ليس علىٰ حقائق لا جسمانية»، هوبز: فلسفة وعلم ودين، بيير فرانسوا مورو، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (٦٦). وقد صرح في اللفياثان أن الأرواح أجسام. وكذلك الوجود الإلهي لا يمكن أن نفهم له كينونة إلا في الإطار المادي. «حيث إننا قادرون علىٰ عبادة الله وفقًا لما تُلَقِّنُنا إياه المعرفة الطبيعية، سوف يجري الحديث بداية عن خصائصها. أولًا: جلي أنه علينا أن ننسب إليها الوجود، لأن أي إنسان لا يستطيع أن يكرّم بإرادته من يعتقده مجردًا من أي كينونة»، اللفياثان، (٣٥٤)، فصل (٣١). تلك المادية ليست جاحدة للألوهية، بل هي (مادية ميتافيزيقية)، بحسب تعبير إمام عبد الفتاح، «وسوف يقتبس من آيات الكتاب المقدس ما يثبت فكرته، حتىٰ الله نفسه يجعله هوبز جوهرًا ماديًا» هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح، دار الثقافة، (٢٣). وقد قدم هوبز أدلة في اللفياثان -وغيره- علىٰ الوجود الإلهي، تنوعت بين الأنطولوجية والكوزمولوجية والغائية.

علىٰ كل حال، يجب أن نقول: إن طبيعة تصريحات هوبز، ونظامه المادي، الذي هو بدوره مثار جدل تأويلي كبير حول حقيقة معناه، وموقفه من المعجزات، والدين، كل ذلك جعل موقف هوبز من الإيمان والإلحاد مثار اختلاف بين معاصريه ومن بعدهم. وبشكل عام «قد ذهب معظم معاصريه إلىٰ اتهامه بالإلحاد»، هوبز فيلسوف العقلانية، إمام عبد الفتاح، (٣٩٧). وإن كان هذا يخلو من الدقة اللازمة، ولكن يمكن تفهم هذا باعتبار الإلحاد في تلك الحقبة كان مسمىٰ لجميع الانحرافات الدينية، وحتىٰ الخلقية.

حركتها ودفع بعضها بعضًا، كلُّ جسم ساكن يستمر في سكونه إلىٰ أن يطرأ عليه ما يُحرِّكه، وكلُّ مُتحرِّك يبقىٰ كذلك إلَّا إن عرض له ما يُوقفه، والأجسام كُلُّها قابلة للحركة، ومُستعدَّة لها بطبيعتها.

وليس الكون، والفساد: وجود أجسام، وفناء أخرىٰ، وإنَّما هما أمران صوريان يرجعان في الحقيقة إلىٰ وجود الأعراض وانتقالها من جسم إلىٰ آخر، فجسم ما هو شجر ما دام مُشتملًا علىٰ أعراض الأشجار، فإن زالت عنه؛ أضحىٰ جسمًا آخر وهكذا، وكل تغيرات المادة تتلخص في تنوُّع الأعراض التي تقوم بها وثبوتها حينا ثم زوالها.

والإحساسات والوجدانات نفسها حركات ظاهرة أو خفية، فبتحرك المادة في العالم الخارجي تحدث حركة في أعضاء الحسِّ لا تلبث أن تنتقل منها إلىٰ المخ ثم إلىٰ القلب، وهناك تتحوَّل هذه الحركة إلىٰ صور ذهنية وإدراكات عقلية، فالروائح والطعوم إحساس وشعور شخصي لا وجود له في الأشياء الخارجية، والتخيُّل ضرب من الإحساس الضعيف لغياب مصدره، وتداعي المعاني ارتباط بين حركتين جسيميتين ولدتا صورتين ذهنيتين مختلفتين، وأما العواطف والوجدانات فترجع كلها إلىٰ اللَّذة والألم، وهذان نتيجة انبساط الدورة الدموية أو انقباضها، فكل إحساس يساعد علىٰ حركة الدم تصحبه لذة، وكل إحساس يعوقها يعقبه ألم.

فليس ثمة -إذن- نفس ولا روح علىٰ أنَّها حقيقة قائمة بذاتها ومتميزة من الجسم، وكل الظواهر النفسية تفسر تفسيرًا آليًّا كالظواهر الجسمية والمعلومات الإنسانية، وما نسميه عقلًا أو مبادئ عقلية إنَّما هو ثمرة من ثمار اللغة واستعمالها، فإنَّا مضطرون إلىٰ استخدام رموز وألفاظ نستحضر بها أفكارنا، وننقلها إلىٰ الآخرين، وقد تبدو لنا هذه الرموز ومدلولاتها فطرية، في حين أنَّا اكتسبناها دون أن نشعر بها.

وعن طريق هذه الرموز اللغوية نستطيع الوصول إلىٰ ضرب آخر من المعرفة هو عماد الدراسات العلميَّة والفلسفيَّة، وهذه هي المعرفة العقليَّة التي ننظمها ببراهيننا وأقيستنا، ويُمكننا أن نصوغ البرهنة القياسية صوغًا رياضيًّا لا يقبل الشكَّ[1]، فنبرهن

---

(١) عارض هوبز فلسفة أرسطو -التي اعتمدت عليها الكنيسة- معارضة بليغة، سواء علىٰ مستوىٰ المنطق، =

بالأسماء كما نحسب بالأرقام دون أن نشغل بالمسميات والأشياء الخارجية، وهنا يقع هوبس في تناقض ظاهر، فبعد أن قرر أن الإحساس مصدر المعلومات كُلِّها عاد فأثبت تلك المعرفة العقلية التي يكشف فيها الإنسان حقائق عن طريق غير طريق الحواس.

لم يكن هوبز من أولئك الفلاسفة المبتكرين ذوي الشخصية الفذة والآراء الخاصة، وإنَّما كان يردد صدىٰ نظريات ألـمَّ بها في مختلف الأوساط التي حلَّ فيها، ولعلَّه من أوضح معاصريه تأثُّرًا بمَن حوله، وفي مقدورنا أن نرد كلَّ فكرة من أفكاره إلىٰ أصلها الواضح، فهو يقول بالآلية البحتة مع **جاليليو** حتىٰ سماه بعضهم «فيلسوف الحركة»، كما سمي **ديكارت** «فليسوف الامتداد»، وينحو منحًىٰ ماديًّا مُفرطًا أغلب الظنِّ أنَّه مُتأثِّر فيه بأستاذه وصديقه «**غاسندي**»، ويعتد بوظائف الأعضاء والدورة الدموية اعتدادًا لا يقلُّ عن اعتداد «**هرفي**» بهما، ثم يميل إلىٰ الحسِّ والتجربة كما صنع «**بيكون**»، ويرجع المعارف كلَّها إلىٰ المحسوسات ولكنَّه لا يلبث أن يُسلِّم بضرب من المعرفة العقلية شبيه بما جاء به «**ديكارت**»، وبالرغم من معارضته لهذا الأخير وردِّه عليه؛ فإنَّه يأخذ ببرهنته القياسية الرياضية ويضعها في مستوىٰ فوق مستوىٰ الملاحظة والاستقراء.

(٢) سياسته:

ليس هناك شكٌّ في أنَّ آراء هوبز السياسية هي أهم جوانب تفكيره وأغربها، إلَّا أنَّها مع ذلك ملتئمة تمام الالتئام مع نظرياته الطبيعيَّة، فسياسته آلية تعتبر المجتمع جسمًا صناعيًّا لا بُدَّ له من مُحرِّك يُحرِّكه كالأجسام الطبيعية، **ومادية** تقوم علىٰ أساس ثابت من الميول والأهواء، وترىٰ في غريزة حب البقاء الباعث الأول علىٰ العمل والدافع للإنسان علىٰ أن ينضم إلىٰ بني جنسه ويكوِّن شعوبًا وقبائل.

وهي وإن تكن محافظة تُؤيِّد الحكم المطلق، وتغلو فيه كُلَّ الغلوِّ، إلَّا أنَّها تريد أن

= أو الكوزمولوجيا. و«ليس هوبس فريدًا في نوعه، فكل العصر الكلاسيكي ينضح في الواقع بهذا الهجوم المتكرر، التلميحي غالبًا، وشبه الإعلاني؛ ضد أرسطو ومذهبه والمدافعين عنه، وكل ذلك يتعلق بنوع من الشعارية الفلسفية: بما يخص من يريد الاصطفاف في معسكر الفيزياء الجديدة، أو الفلسفة الجديدة» هوبز: فلسفة وعلم ودين، بيير فرانسوا مورو، ترجمة: أسامة الحاج، (٣٥).

تدعمه إدعامًا عقليًا وتُزوِّده بأسلحة من المنطق والبرهان فوق ما له من كبير النفوذ وعظيم السلطان، فلا تذهب إلىٰ أنَّ الملكية أمانة سماوية، وسرٌّ إلهي لا يصحُّ التعرض له كما كان يُنادي أنصار الحكم المطلق، وإنَّما تعدُّها حاجة من حاجات المجتمع، وضرورة من ضروراته التي لا يُمكن أن يحيا من دونها حياة صالحة، وتحاول أن تُوفِّق بين الحكم المطلق ونظرية العقد الاجتماعي التي ردَّدها بعض رجال القرون الوسطىٰ، فبدت غريبة بين النظريات السياسية التي سبقتها والتي لحقتها، فلا هي استبدادية دينية كتلك النظريات التي تقوم علىٰ فكرة الحق المقدس، ولا هي ديمقراطية شعبية كتلك السياسة التي سيقول بها «لُوك، وروسُّو» ويدعمانها علىٰ فكرة العقد الاجتماعي.

وفي رأي هوبز: إنَّ الإنسان ليس مدنيًا بطبعه كما كان يُظَنُّ، بل هو همجيٌّ متوحشٌ ينفر من النُّظم والقوانين، ويسعىٰ وراء مصلحته أنَّىٰ وجدها، ويُؤْثِر نفسه علىٰ أي فرد سواه، وما أشبهه بذئب بالنسبة لأخيه، وقد كان بنو الإنسان أول أمرهم يعيشون فوضىٰ علىٰ صورة وحوش ضارية يأكل بعضها بعضا، يتنازعون ويتطاحنون ويتحاربون ويقتتلون من جرَّاء مصالحهم الذاتية، غير أنَّ مصالحهم هذه هي التي دفعتهم إلىٰ أن يتنازلوا عن بعض مطامعهم سعيًا وراء مطامع أخرىٰ أعظم منها، وأن يسلكوا سُبل المسالمة والمهادنة والتعاون والتآزر لا حبًّا للغير ولكن لأنفسهم.

وهذا هو عقدهم الاجتماعي الذي يقوم أوَّلًا وقبل كلِّ شيء علىٰ أساس من الأثرة وحب الذات، ويقضي بالتنازل عن خيرٍ عاجلٍ في سبيل خيرٍ آجلٍ، والتغاضي عن بعض الحقوق طمعًا في حقوق أكبر منها.

ولا بُدَّ لهذا العقد من قوة عُظمىٰ تأخذ المتعاقدين بتقديسه واحترامه فإنَّهم لو تُركوا وشأنهم؛ لعادوا إلىٰ فطرتهم، فعاثوا في الأرض فسادًا وتناسوا حقوق الغير، ولم يذكروا إلَّا أنفسهم.

وفي وسط هذه الميول الجامحة والأهواء الطامحة لا بُدَّ من عقل أسمىٰ يضع الأمور في نصابها، ويوقف كُلًّا عند حدِّه، وما احترمت القوانين في الجمعيات الهمجية إلَّا بعامل الخوف والرهبة، فلكي تحترم في الجمعيات المتحضرة لا بُدَّ من سلطانٍ كبير ونفوذ عظيم يركز في شخص الملك أو الحاكم المطلق.

ففي يد هذا الحاكم يجب أن تجتمع السلطة التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، بل

والدينية؛ لأنَّ القساوسة ورجال الكهنوت أساءوا التصرف فيما منحوا من نفوذ، وليس في الإنجيل ما يُنظِّم أحوال العباد، ويُحدِّد قوانين معاملاتهم، وفوق هذا؛ فالمسائل الدينية مثار خلاف وجدل مستمر بين الأفراد، ومصدر خطر علىٰ الدولة، فإذا شئنا أن نقطع دابر هذه الخصومات؛ فلْنَكل إلىٰ السلطان أيضًا التصرف في كلِّ ما يتصل بشؤون العقيدة[1].

ولقد وصل الأمر بهوبز أن قال: علىٰ الملك أن يفرض علىٰ رعيته معتقداته وآراءه الدينية، ولكنَّه عاد فتراجع عن هذا القول الخطير في بلد أغلبه بروتستنتي وملوكه كاثوليك، واكتفىٰ بالدعوة إلىٰ تنظيم العقائد والعبادات؛ كي لا يجتمع في مدينة واحدة معتقدات متعارضة وطقوس متباينة، وعلىٰ الشعب أن يطيع مليكه في أمر دينه ودنياه ما دام لا يعصي الله.

وبهذا هدم الحرية الدينية، وألغىٰ التسامحَ الذي يحول دون كثير من الخصومات بين الطوائف والفرق!

وأمَّا الجمعيات الوطنية، والمجالس النيابية فضارَّة بالأمة في رأيه؛ لأنَّ أعضاءها لا صلة لهم بالسياسة الخارجية، ولا خبرة لديهم في الشؤون الداخلية، وكثيرًا ما تطغىٰ فصاحتهم علىٰ المصلحة العامة، ويصوّرون ببلاغتهم الباطل حقًّا والحق باطلًا، نعم إنَّه لا بأس من الشورىٰ، وتبادل الرأي، ولكن في دائرة محصورة، وبين أفراد ممتازين، وعلىٰ هذا خير حكومة هي تلك التي يسوسها فرد يعاونه مجلس استشاري سريٌّ.

وهكذا يغلو هوبز في آرائه السياسية، كما غلا في نظرياته الطبيعيَّة، فاستوجب سخط السياسيين علىٰ اختلافهم، لا فرق بين محافظين ومتطرفين، وملكيين وديمقراطيين، واضطر الملكيون بوجه خاصٍّ -وقد كان في مقدمتهم- إلىٰ الانفصال عنه بعد أن أعلن حملته علىٰ الكنيسة ورجالها الذين كانوا يناصرون الملكية.

---

(١) الكنيسة عند هوبز مؤسسة فحسب. وعلىٰ غرار أية مؤسسة يجب أن يكون لها الرأس. والرأس هو الحاكم. إنها مجموعة من الناس اتحدوا في شخص حاكم واحد ولذلك لا يمكن تمييزها عن الكومنولث نفسه. فالحكم الزمني والروحي متماثلان. ومن واجب الكنيسة أن تعلم، ولكن أي تعليم لا يكون مشروعًا إلا إذا رخص به الحاكم. تطور الفكر السياسي، سباين، ترجمة العروسي، الكتاب الثالث، (٦٤١).

لم يكن بُدٌّ لهوبز، وقد عاش في جو تلك الانقلابات والثورات الإنجليزية الخطيرة، وعاشر الأمراء، وتتلمذ له الملوك، أن يعرض للمشاكل السياسية ويُوازن بين المملكة والجمهورية، والاستبداد والديمقراطية، إلَّا أنَّه ما كان يجاري روح عصره في نزعته الاستبدادية ولا يتفق مع الرأي العام في تعصبه المفرط للملكية.

ولهذا صادفت نظرياته السياسية اعتراضًا من كلِّ جانب، حتىٰ من الملكيين أنفسهم، ولم يكن لها أثرٌ يُذكر فيمن جاؤوا بعده، اللَّهم إلَّا من ناحية سلبية، فقد عُنوا بالردِّ عليها، ودعوا إلىٰ التسامح الديني والحرية السياسية.

وبقدر فشله في السياسة نجح في دراسته الطبيعيَّة؛ فإنَّ نزعته الحسِّية هي التي سنراها لدىٰ «لُوك، وهيوم» مصورة بصورة تقرب قليلًا أو كثيرًا من مذهبه المادي البالغ حده.

جُون لُوك (John Locke 1632-1704)[1]

هو الواضع الحقيقي لأساس «نظريَّة المعرفة» في الفلسفة الإنجليزية، والمُحدِّد لمعالمها، والمبين لأصولها، والرَّاسم خطة البحث فيها التي انتهجها خلفاؤه من فلاسفة آخرين، فسلك بها سبيل التحليل الدقيق مُحاولًا أن يردَّ المعلومات الإنسانية إلىٰ عناصرها الأولىٰ، ويُبيِّن الأفكار البسيطة التي تنشأ عنها المعارف المختلفة علىٰ نحو ما يصنع الطبيعي في بحثه عن جزئيات المادة ومكوِّناتها، واعتمد علىٰ الملاحظة الداخليَّة التي هي ضرب من تفكير الإنسان في تفكيره وتأمله فيما يجول بخاطره، فوضَّح كثيرًا من قوىٰ النفس وظواهرها، وبيَّن وظائف الأولىٰ وأسباب الثانية، واستطاع بذلك أن يفصِل الدراسة السيكولوجية عن البحوث الميتافزيقية، ومنذ عهده أخذت دراسة أحوال النفس تتكوَّن علىٰ شكل علم مُستقلٍّ قائم بذاته ذي موضوع معين، ومناهج ثابتة.

---

(١) يقول الطيب بوعزة عن إشكالية فلسفة لوك: فالعقل عند (لوك) لوحٌ فارغٌ "Tabula Rasa" تأتي التجربةُ لتخط فيه المبادئ والمعاني. وبما أن العقلَ لوحٌ فارغٌ ليس فيه أية أفكار فطرية، فإن السؤال الذي انتصب أمام الفلسفة التجريبية في تأسيسها لنظرية المعرفة هو: «من أين يمنح العقل أفكاره؟».

وإزاء هذا السؤال يقول (لوك): «عن هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة».

وينتهي (لوك) إلىٰ أن هناك نوعين من مصادر التجربة:

الأول: الإحساس الخارجي؛ وذلك بواسطة حواسنا التي تلتقط تأثيرات الموضوعات الخارجية.

والمصدر الثاني: هو الإحساس الداخلي الذي يتم به استشعار أفكار واعتمالات داخلية كالتفكير والشك والاعتقاد والإرادة.

وعليه يُستكمل النقد للعقل الديكارتي فالمبادئ البدهية التي يزعم (ديكارت) أنها غريزية وفطرية هي لو كانت كذلك حقًّا لعرفها الناسُ جميعهم، بينما الحاصل أن أغلبهم يجهلونها، فليس العقل -كما يقول (لوك)- «شيئًا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل ...، ومِن ثَم فإنك إذا قلت: إن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة علىٰ هذا النحو؛ فإنك تكون قد =

. . . .

= ذكرتَ أن استخدامَ العقل يكشف للإنسان ما عرفه من قبل ...، ويتساوىٰ هذا القولُ في واقع الأمر وقولك: إن الناس يعرفونها ولا يعرفونها معا».

وينتهي (جون لوك) إلىٰ أنه ليس ثمة في العقل أيُّ معانٍ فطريةٍ غريزيةٍ.

انظر: مذكرة دورة مدخل إلىٰ الفكر الغربي «مقدمات في الفلسفة والمنهج» تقديم الطيب بوعزة، جدة، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص من ٢٨ إلىٰ ٢٩.

أوَّلًا: حياتُه ومصنفاتُه

وُلد «لُوك» في نفس السَّنة التي وُلد فيها «اسبينوزا»، ولكنَّه سلك في دراسته سبيلًا يختلف عنه، فوُجِّه به إلىٰ أكسفورد، حيث درس اللَّاهوت والفلسفة المدرسية، وتفرَّغ بوجه خاص للعلوم الطبية، ثم سافر إلىٰ برلين ملحقًا بالسفارة الإنجليزية، ورحل إلىٰ فرنسا مرتين، وأقام في هولنده زمنًا تحت تأثير ظروف سياسية؛ لأنَّه -وهو نصير الدستور والحرية- ما كان ليجرؤَ علىٰ البقاء في إنجلترا في أثناء سيادة الملكية، ولم يَطِبْ له المقام في وطنه إلَّا في العشرين سنة الأخيرة من حياته التي نعم فيها بهدوء واطمئنان شاملين، وتفرَّغ لبحوثه الدينية والسياسية والاقتصادية والفلسفية.

وقد تمكَّن في رحلاته المختلفة أن يقف علىٰ فلسفة العصر التي بسطت نفوذها في فرنسا وألمانيا وهولنده، ونعني بها «الفلسفة الديكارتية»، ويظهر أنَّه كان أول أمره ميَّالًا إلىٰ الدراسات العمليَّة التي تقود إلىٰ كشف الجديد النافع، والعلوم الطبية التي تخفف من ويلات الإنسانية وحتىٰ الثامنة والثلاثين من عمره لم يكن له اتجاه فلسفي خاصٌّ، إلَّا أنَّ المشاكل السياسية والمناقشات التي كثيرًا ما دارت بينه وبين أصدقائه في الدين والأخلاق هي التي ساعدت علىٰ تكوين فلسفته وتحديد مذهبه.

وقد خلَّف مُؤلَّفات عدة يتَّصل بعضها: بالطب الذي وقف عليه أيام صباه، أو بالاقتصاد الذي وجَّهته نحوه أسرته التاجرة، ويدور البعض الآخر الذي يعنينا حول: «السياسة، والتربية، والدين، والفلسفة».

* ونكتفي بأن نذكر منه:

١- «رسالتان في الحكومة المدنية».

(Two Treatises on the Civil Government).

- ويعارض فيهما أنصار الحكم المُطلق، ويرفض نظرية الحقِّ المُقدَّس، ويصوِّر

العقد الاجتماعي تصويرًا يختلف عمَّا ذهب إليه هوبز ويفصل السلطات الثلاث كل واحدة عن الأخرىٰ.

٢- «أفكار في التربية». (Thoughts on Education).

- ويدعو فيه إلىٰ تحرير الطفل من سلطان الكنيسة والحكومة معًا، ويُشجِّع التعليم المنزلي الخاص، ويمقت العناية باللغات القديمة حاثًّا علىٰ إحلال اللغات الحديثة محلَّها.

٣- «خطابٌ في التسامح الديني» (Letter on Tolearation).

- نشره بالإنجليزية بعد أن كان قد وضعه قديمًا باللَّاتينية، وفيه يُنادي بحرية العقيدة علىٰ عكس هوبز، ويحرم علىٰ الحكومة أن تتدخل في المسائل الدينيَّة إلَّا بقدر، ويُحذِّر الكنيسة من أن ترغم الناس علىٰ معتقدات خاصة.

٤- «اعتدال المسيحية». (The Reasonableness of Christianity).

- ويُوفِّق فيه بين الدين والفلسفة، علىٰ نحو ما صنع «اسبينوزا» في «رسالته الدينية السياسية»، ويُبيِّن أنَّ أصول المسيحية كلَّها ملتئمة مع العقل.

٥- «مقالٌ في العقل البشري».

(An Essay Concerning human Understanding).

- وهو أهم كتبه، وقد ظهر سنة (١٦٩٠م)، ثُمَّ تُرجم إلىٰ الفرنسية تحت إشراف مُؤلِّفه سنة (١٧٠٠م)، بعد أن أضيفت إليه أجزاء جديدة، ويقع في أربعة أبواب يُنكر في أولها المذهب الفطري من أساسه، ويُعلن في الثاني أنَّ مصدر المعلومات كلِّها الحسُّ مباشرة أو بالواسطة، ويحاول في البابين الأخيرين البرهنة علىٰ هذه الدعوىٰ.

ثانيًا: فلسفته

في ساعات الانقلاب والثورات يبدأ الناس فيشكُّون في حقائق الأشياء وقيمتها؛ لأنَّهم يرون دعوىٰ جديدة تحلُّ محلَّ دعوىٰ قديمة، وفرضًا يعارض الآخر، ونظرية تهدم ما سبقها من نظريات.

وقديمًا غلا السُّوفسطائيُّون في ثورتهم الفكريَّة، فرفضوا كلَّ حقيقة وأنكروا كلَّ مبدأ، الأمر الذي دفع سقراط وأتباعه أن يُبيِّنوا الحقائق والمبادئ، ويُوضِّحوا معالم المعرفة وأصولها.

ولقد مرَّت إنجلترا في القرن السابع عشر بثورة من هذه الثورات العقلية والاجتماعية، فلم يكن لمُفكِّريها بُدٌّ من أن يُعيدوا النظر في وزن الأشياء وتقديرها بقدرها الصحيح؛ ذلك لأنَّهم كانوا يشاهدون أناسًا يعلنون أنَّ الخير رهن إرادة الشعب ومشيئته، في حين أنَّ آخرين يُقرِّرون أنَّه ما ارتآه الملك أو الحاكم خيرًا، وطائفة تدين بحقوق طبيعيَّة ثابتة لبني الإنسان منذ نشأتهم، في حين أنَّ أخرىٰ تجعل الحقوق والواجبات وليدة المجتمع والحياة المدنية، وهكذا نظريات متقابلة، وآراء متعارضة أحيانًا علىٰ أشد ما يكون التعارض!

فأين الحقيقة في كل هذا، وهل ثمة سبيل لكشفها؟!

في جو هذه المناقشات المتصلة بالمشاكل السياسية وشؤون الحياة العملية تكوَّنت فلسفة لُوك، وتحددت نظريته في المعرفة؛ إذ رأىٰ أنَّ الأجدر بهؤلاء المتناقشين والمختلفين أن يحددوا أوَّلًا سلطان العقل ونفوذه؛ كي لا يُجاوزوا هذه الدائرة؛ فيقعوا في الشكِّ والحيرة.

فبدأ -إذن- بحوثه الفلسفية بالمسائل الدينية والاجتماعية التي شغلت جميع معاصريه، ثم انتقل منها إلىٰ نظرية المعرفة التي هي الجزء الرئيس في فلسفته.

(١) آراؤه السياسية:

إذا شئنا أن نُلخِّص سياسته في كلمة واحدة؛ قلنا: «إنَّها سياسة النهوض والثورة»، فهي ديمقراطيَّةٌ دستوريَّةٌ تحترم إرادة الشعب وتُقدِّسها وتنادي بالمساواة والحرية، وتعارض -تبعًا لذلك- سياسة هوبز الاستبدادية التي كانت تُناصر الحُكم المطلق والملكية[1]، وترمي إلىٰ نصرة الحريَّة في مُختلف مظاهرها، فتفسح المجال لممثلي الشعب؛ كي يُعبِّروا عن مُيولهم ورغباتهم، وتُنادي بفصل السلطات فصلًا تامًّا بحيث لا تعدو واحدة منها علىٰ الأخرىٰ.

وإلىٰ جانب هذه الحرية السياسية يدعو **لوك** إلىٰ التسامح الديني؛ فلا يسمح للملك أن يتدخَّل في الشؤون الدينيَّة إلَّا إن تعارضت مع المبادئ الاجتماعية، ويرىٰ فصلَ الكنيسة عن الدولة؛ ليترك الناس أحرارًا في عباداتهم ومعتقداتهم[2].

وإذ قد أنكر الفطرة فيما يتعلَّق بالمعرفة؛ فهو مضطر لإنكارها في دائرة السياسة؛ ولهذا لا يُسلِّم بحقوق طبيعية فطريَّة، ولا بتلك الاستعدادات الخاصة التي تُخَوِّل لبعض الأفراد حق التملك والسيادة، بل يرىٰ أنَّ الملك إنَّما استمد سلطته من شعبه،

---

(١) هاجم لوك بعض أفكار هوبز، وبخاصة النظرية القائلة بأن حالة الطبيعة هي حرب الكل ضد الكل، فمن رأي لوك أن حالة الطبيعة حالة (سلام، وحسن نية، ومعونة متبادلة، ومحافظة متبادلة علىٰ الذات)، ودافع عن هذا علىٰ أساس أن قانون الطبيعية يهيئ عتادًا كاملًا من حقوق الإنسان وواجباته. تطور الفكر السياسي، سباين، الكتاب الثالث، (٧٠٥).

(٢) وتعد رسالته (في التسامح) من الأعمال المركزية في نظرية التسامح. اعتمد لوك لتأكيد نظريته في التسامح علىٰ دليلين أساسين: الدليل الخُلقي: فكل فرد له الحق في أن يعتقد ويؤمن بملء حريته، فليس للكنيسة الحق في أن تضطهد شخصًا بسبب عقيدته، والأمر نفسه فيما يتعلق بالدولة، فالكنيسة ليست أكثر من نوع من التنظيم الإداري للمجتمعات، وإذا لم يكن للكنيسة هذا الحق في الإجبار وهي السلطة الدينية، فمن الأولىٰ ألا يكون للحكومة -وهي السلطة المدنية- مثل هذا الحق .والدليل المعرفي: وهو مرتبط بنظريته المعرفية، فإن حدود المعرفة الإنسانية ضيقة، واحتمال الخطأ فيها كبير، وخاصة بالنسبة إلىٰ الأمور التأملية، ومن ثم فلا يمكننا الجزم بيقين فيما يتعلق بآرائنا الدينية بأنها صحيحة، ومن ثم فمن الأصعب أن نتحامل علىٰ الآخرين لمجرد أنهم لا يعتقدون في آرائنا.

ومع ذلك فقد استثنىٰ لوك من تسامحه بعض الأفراد، منهم: الملحدون أو غير المؤمنين، وكل شخص تتضمن عقيدته الدينية الولاء لسلطة خارجية أجنبية، والأفراد الذين لا يتسامحون مع معارضيهم في حين أنهم يطلبون التسامح من الغير. راجع: جون لوك، عزمي إسلام، دار المعارف، (٢١٢-٢١٤).

وأنَّ الناس قد تعاقدوا علىٰ أن يحيوا حياة مدنية منظمة، ومن شرائط هذه الحياة أن يخضع كلٌّ لقيود ثابتة، فليس لسلطة أن تجاوز دائرة نفوذها، وتوزيع السلطات وسيلة من وسائل التعادل والتوازن السياسي.

فلُوك يأخذ -إذن- بنظرية العقد الاجتماعي السائدة في عصره، وإن كان يُحلِّلها تحليلًا آخر، ويفسرها تفسيرًا يُخالف ما ذهب إليه هوبز، وفي رأيه أنَّ هذا العقد لم يخلق حقوقًا جديدة، وإنَّما ثبَّت حقوقًا قائمة ونظَّمها؛ لأنَّ الناس قبل الحياة المدنية كانوا مُرتبطين ببعض الحقوق والواجبات كاحترام الملكية، وإجلال الأبوة، وتقديس الحياة الإنسانية، وغير ذلك من قُيود وضعها الله لخلقه، وأعد لمخترقيها عذابًا أليمًا.

لا يساورنا شكٌّ في أنَّه كان لهذه الآراء دخلٌ في تلك الثورة الإنجليزيَّة التي حدثت سنة (١٦٨٨م)، وترتَّب عليها اضطلاع الأسرة الأورنجية بأعباء الملك بدل الاستورتيين.

ونستطيع أن نذهب إلىٰ ما هو أبعد من هذا، فنقولُ: إنَّها ساعدت عن طريق غير مباشر علىٰ الثورة الفرنسية، فقد تقبَّلها مُفكِّرو الفرنسيين في أوائل القرن الثامن عشر، وخاصَّة «مُونتسكيو، وفولتير، وروسُّو» بقبول حسن، وجدُّوا في نشرها في الأوساط المحيطة بهم.

ومن الواضح أنَّ «روح القوانين» لمونتسكيو، و«الرسائل الفلسفة» لفولتير، و«العقد الاجتماعي» لروسُّو تحمل في ثناياها كثيرًا من آراء لُوك في السياسة والدين والتربية.

(٢) نظرية المعرفة:

لقد وضع لُوك كتابه المشهور ليدرس فيه العقل البشري، لا من ناحية أصله وطبيعته، بل من ناحية عمله ووظيفته، ومتىٰ درسه علىٰ هذا النحو استطاع أن يُبيِّن كيف تتكوَّن المعرفة ومن أين تستمد.

والذىٰ حمله علىٰ هذه الدراسة أمران:

أولهما: أنَّ بعض مَن حوله دفعته الثقة بالعقل إلىٰ حدِّ أنَّه عزا إليه المعلومات كلَّها وقال بفطرة تسوِّي بين الناس في الحقائق المُسلَّمة والمبادئ المشهورة.

وثانيهما: أنَّ بعضًا آخر -جهلًا بوظيفة العقل- أساء استعماله؛ فانتهىٰ به إلىٰ نتائج خاطئة ومُضلِّلة.

وقد وقف لُوك إزاء هذين الفريقين موقفًا سلبيًّا وإيجابيًّا، فأبان -أوَّلًا- خطأ القائلين بالفطرة، وحاول -ثانيًا- أن يشرح عمل العقل وكيفية اكتساب المعرفة.

فأمَّا أنصار مذهب الفطرة المعاصرون للُوك فهُم «أفلاطونيُّو كمبردج» الذين أشرنا إليهم من قبل، وقد قوَّىٰ ديكارت مركزهم كثيرًا حين أعلن أنَّ الحقائق كلَّها مُستمدَّة من الله، ومكفولة بعلمه وحكمته.

وأهم ما يعتمد عليه أنصار هذا المذهب أنَّ هناك طائفة من المعلومات ما يُسلِّمُ به الناسُ جميعًا، وفي هذا ما يدلُّ علىٰ أنَّها فطريَّة، ومن جهة أخرىٰ يُلاحظون أنَّ إنكار الفطرة يَحُول دوننا وإثبات وجود الله إثباتًا مُقنعًا؛ لأنَّ علمنا كُلَّه يصبح ثمرة من ثمار الصور الحسية الخدَّاعة المتغيرة، فلا يُبنَىٰ وجود البارئ -جلَّ شأنه- علىٰ دعائم قوية ثابتة.

بيد أنَّ الحقائق المُسلَّمة المزعومة لا وُجود لها في رأي لُوك، ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّ مبدأ عدم التناقض الذي يُعدُّ من أول المبادئ العقلية غير معروف عند الأطفال والبُله، وبعض القبائل الهمجية، وفكرة الألوهية تختلف من شعب إلىٰ شعب، ومن جيل إلىٰ جيل، ولو كانت هناك مبادئ فطرية ثابتة حقًّا ما فهمنا كيف تجمع الأمم علىٰ الخطأ في عصور متتالية.

علىٰ أنَّ اتفاق الناس علىٰ بعض الحقائق لا يُؤدِّي حتمًا إلىٰ إثبات الفطرة، فقد يكون هذا الاتفاق نتيجة عوامل أخرىٰ، ولا يعزُّ علىٰ لُوك بعد أن أنكر الفطرة أن يثبت وجود الله إثباتًا تجريبيًّا حسيًّا بواسطة برهان الإمكان المشهور، فإنَّ وجود الكائن الممكن يستلزم خالقًا أزليًّا أحدثه وأبدعه.

وإذ قد انتفت الفطرة؛ وجب أن نبحث للمعلومات عن مصدر آخر هو الحسُّ أوَّلًا وبالذات، وما الذهن إلَّا صحيفة بيضاء خالية من أي نقش أو رمز، فإذا ما نقل إليها الإحساس الصور الخارجية؛ ظهرت عليها نقوش جديدة لا تلبث أن تتولد بجانبها نقوش أخرىٰ تحت تأثير تفكير الإنسان وتأمله الداخلي.

فهناك طريقان للمعرفة لا ثالث لهما، وهما: الإحساس والتفكير، ويمد أولهما

النفس بالصور الخارجية كالألوان والأبعاد، ويمدها الثاني بالصور الذهنية كالتخيل والتذكر والشك والاعتقاد.

ومن هذين المصدرين تتكون التجربة بنوعيها تقف النفس موقفًا سلبيًّا تتقبل كلَّ ما يصل إليها، وتتغذىٰ من التجربة الخارجية عمادها الحواس والعالم المرئي، وداخليَّة قوامها التفكير والتأمل الباطني.

وإزاء هذه التجربة الخارجية خاصة بأكبر مدد ممكن، ومن هنا جاءت تلك العبارة المشهورة: «ليس في العقل شيء لم يمرْ قبلًا بالحواس».

غير أنَّ النفس ليست سلبيةً في كل أحوالها، بل تستطيع أن تعمل وتخلق معتمدةً على العناصر الأولىٰ التي قدمتها التجربة، فتُركِّب منها أفكارًا جديدة، وتُكوِّن صورًا لا وجود لها في العالم الخارجي، ولعلَّ هذه الصور الجديدة والأفكار المُركَّبة هي التي أوهمت بعض الناس أنَّ هناك فطرة، وأن للحقائق طريقًا غير طريق الحسِّ.

هذه هي الدعوىٰ التي ادعاها لُوك، ودعوىٰ خطيرة كهذه في حاجة ماسة إلىٰ الإثبات، وقد سلك في إثباتها سبيلًا وعرًا أحيانًا، ومعقَّدًا أحيانًا أخرىٰ، ولكنَّه شاء علىٰ كلِّ حال أن يكون: ذلك الطبيب الذي يُشرح الجسم ليعرف دخائله ومخبآته، والطبيعي الذي يُجرِي علىٰ المادة تجارب عدة ليقف علىٰ عناصرها الأولىٰ وأجزائها الرئيسة.

وليست أمامه هنا مادة إلَّا الأفكار[1] الإنسانية، فأخذ يُحلِّلها تحليلًا دقيقًا في صبر وجَلَد وتأنٍّ وطُمأنينة، وانتهىٰ به تحليله إلىٰ تقسيمها قسمين:

بسيطة: مصدرها التجربة الخارجية أو الداخلية.

ومركبة: ناتجة عن الأولىٰ.

والأفكار البسيطة أنواع، فمنها **الحسي الخالص**: كالحرارة والبرودة، **والذهني الخالص**: كالعلم، والإرادة، **والحسي الذهني معًا**: كالسرور والحزن، والوجود والعدم.

---

(١) يعرف لوك الفكرة بأنها موضوع العقل أثناء التفكير، أو هي كل ما يمكن أن يقوم في ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير، بمعنىٰ أنها هي مادته. إذ إن العقل لا يمكنه أن يقوم بوظائفه أو عمليّاته الفكرية من دون وجود هذه الأفكار. لوك، عزمي إسلام، (٥٦).

وواضح أنَّه بنىٰ بساطة الأفكار وتنوعها علىٰ مصدرها لا علىٰ طبيعتها وحقيقتها، فكلٌ فكرة مصدرها الإحساس أو التفكير بسيطة، ثم تتنوع الأفكار البسيطة تبعًا لتنوع هذا المصدر، وليس في مقدور النفس أن تخلق فكرة بسيطة بحال، وعلىٰ عكس هذا تستطيع بمقارنة البسائط وموازنتها أن تكون أفكارًا مركبة، وهذه بدورها أنواع، فإنْ دلَّت علىٰ أشياء تقوم بالغير؛ فهي أعراض كفكرة الجمال، وإن دلَّت علىٰ ما يقوم بنفسه؛ فهي جواهر كفكرة الإنسان، وإن دلَّت -أخيرًا- علىٰ الصلة بين فكرتين كالأبوة والبنوَّة؛ فهي عَلاقات.

ولـمَّا كانت الأفكار المركبة -بوجه خاصٍّ- هي الدعامة القوية التي يستند إليها أنصار مذهب الفطرة؛ فقد تخيَّر لُوك من بينها أمثلة كان يُظَنُّ أنَّها قديمة فطرية، وأثبت أنَّها ناتجة عن أفكار أخرىٰ مصدرها الإحساس أو التفكير.

ومن بين ما تخيره فكرة: **اللَّانهائي**، التي سادت القرن السابع عشر وليست في رأيه إلَّا نتيجة تكرار مُستمرٍّ لوحدات متشابهة زمانية أو مكانية، وإذن هي من صنع الذهن، وليست أسبق وجودًا من فكرة النهائي[1].

وكذلك فكرة **القوة والحرية**، التي كانت مثار مناقشات طويلة، مكتسبة وليست بفطرية، فما نشاهده من تغيُّر مستمر في العالم الخارجي وفي أنفسنا يبعثنا علىٰ أن نقول بقوة أحدثته، وما الحرية إلَّا ضرب من المقدرة الشخصية علىٰ فعل أمر أو تركه، وأما الجوهر الذي يُظَنُّ أنَّه فكرة بسيطة؛ فهو في الواقع نتيجة بسائط مختلفة استخلص منها العقل تلك الحقيقة القائمة بنفسها، فالذوات والماهيات أمور مجردة افترضها الفلاسفة فرضًا، وليس في عالم الذهن ولا في عالم الواقع ما يقابلها.

إلىٰ هنا استطاع لُوك أن يُبيِّن الجانب السيكولوجي لمشكلة المعرفة إلَّا أنَّ هذه المشكلة مُتعدِّدة الجوانب، فهي تمتُّ إلىٰ المنطق والميتافزيقي بصلة؛ ذلك لأنَّ الباحث في الأفكار يعنيه أن يعرف ما تشتمل عليه من صواب أو خطأ، وأن يُبيِّن العَلاقة بينهما وبين عالم الواقع، ولم يفُتْ لُوك أن يُشير إلىٰ هاتين الناحيتين، فكل فكرة -مركبة كانت أو بسيطة- تُمثِّل في نظره شيئًا ما، بيد أنَّ الأفكار قسمان: كاملة

---

(١) التحليل نفسه أجراه لوك علىٰ فكرة العلية، وعلاقات الزمان، وعلاقات الموضع والامتداد، وعلاقات الذاتية والتباين.

دائمًا، وهي التي كوّنّاها بأنفسنا وأردنا بها معنىٰ خاصًا، كالعدالة والمروءة، وما أشبهها، وناقصة دائمًا، كالجواهر التي لا نعرف بالدقة ما تدلُّ عليه في العالم الخارجي، ففكرة الروح -وإن كُنَّا نُسلِّم بها تحت تأثير التعاليم الدينية- لا ندري في الواقع مُؤدَّاها ومرماها[1].

وعلىٰ هذا؛ فالفكرة صحيحة ما دامت تدلُّ علىٰ كلِّ الحقيقة التي تُمثِّلها أو علىٰ ما ألفنا أن نجعلها رمزًا له في مُصطلحاتنا العلميَّة وأقيستنا الخُلُقية.

وبما أنَّ الفكرة رمزٌ وصورةٌ لشيء آخر؛ فهناك عالم خارجي بجانب الأفكار التي تُمثِّله، ولا يُمكن أن يتطرَّق الشكُّ إلىٰ هذا العالم؛ لأنَّ الأدلة الحسية شاهدة به. حقًّا إنَّ اليقين الحسي دون اليقين العقلي الذي نصل إليه علىٰ إثر برهنة منطقية منظمة، ولكنَّه يقين علىٰ كلِّ حال قامت علىٰ أساسه الدراسات الطبيعيَّة، ونظم كثيرًا من شؤون الدنيا.

---

(١) يقسم لوك الأفكار من حيث مدىٰ مطابقتها للواقع إلىٰ: (١) أفكار إما حقيقية (واقعية) أو وهمية، (٢) أفكار إما كاملة أو ناقصة، (٣) أفكار إما صادقة أو كاذبة (باطلة).

فالأفكار الحقيقية أو الواقعية: هي تلك التي تتكون في الذهن علىٰ أساس من الواقع، أو بمعنىٰ آخر تكون متمشية مع الوجود الحقيقي للأشياء أو مع نماذجها الأصلية. بينما الأفكار الوهمية: هي في نظره تلك الأفكار التي ليس لها ما يطابقها في الواقع، فيقوم الخيال بتركيبها أو تكوينها بغض النظر عما إذا كان هناك في الواقع ما تصدق عليه أو لا.

ثم تنقسم الأفكار الحقيقية إلىٰ نوعين: كاملة (مطابقة): وهي التي تمثل نماذجها التي افترض العقل أنه كوّن فكرته عنها تمثيلًا كاملًا بحيث تكون دالة عليها مقابلة لها. وأفكار غير كاملة (ناقصة): وهي التي لا تمثل نماذجها تمثيلًا كاملًا، بل تدل عليها دلالة جزئية فقط.

أما الفكرة الموجودة في الذهن، من حيث هي تصورٌ موجود في العقل، أو إدراك حسي تكونت عنه فكرة في العقل -لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة- شأنها في هذا شأن اسم العلم الذي ترمز به إلىٰ شيء معين، والذي لا يمكن أن نحكم عليه بأنه صادق أو كاذب. إلا أننا يمكننا أن نصف الأفكار في بعض الأحيان بالصدق والكذب، وذلك حينما تشير الفكرة إلىٰ ما هو موجود خارج العقل أو تدل عليه، لأن مجرد إشارة الفكرة أو دلالتها من الناحية العقلية إلىٰ شيء ما موجود في الواقع إنما تدل علىٰ وجود التماثل بين الفكرة والشيء سواء كان هذا التماثل صادقًا أو كاذبًا، وهذا الافتراض هو الذي يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وبالتالي يمكن تسمية أفكارنا المرتبطة بهذه الأحكام علىٰ هذا النحو بالصدق أو الكذب. راجع: لوك، عزمي إسلام، (١١٦-١٢٠).

لقد نجح لُوك إلىٰ مدىً بعيد في تكوين مذهب ذري للحياة العقلية شبيه بالمذهب الذري الطبيعي، وسَنَّ للباحثين سُنَّة صالحة في تحليل الظواهر النفسية تحليلًا يُعين علىٰ كشف أمور غامضة ومحاربة أخطاء شائعة، وفي ردِّه علىٰ أنصار مذهب الفطرة وجَّه الأنظار لأول مرة إلىٰ عقلية الأطفال والبُله والمتوحشين، فمهَّد لتلك الدراسات التي نمت نموًا محسوسًا في عهدنا الحاضر، وأصبحت شُعبًا مهمة من شُعَب علم النفس ونعني بها علم نفس الطفل، وعلم النفس لدىٰ مرضىٰ العقول، والحياة العقلية في الجمعيات الأولىٰ. وقسمته للأفكار إلىٰ بسيطة ومركبة، وإن كانت لا تقوم علىٰ أساس واضح، محاولة جديدة أيضًا في بابها مكَّنته من أن يُميِّز الأفكار بعضها من بعض، ويُبيِّن خطأ نظرية المقولات الأرسطية التي سبق لبيكون أن حمل عليها من ناحية ميتافزيقية، فقد أثبت أن الجواهر والأعراض ليست أفكارًا أولىٰ، وإنَّما هي ناتجة عن أفكار أخرىٰ أسبق منها أحدثتها التجربة.

لا نظنُّنا في حاجة أن نشير إلىٰ أنَّه مُتأثِّرٌ في نزعته الحسية بـ«بيكون، وهوبز»، ولكنَّه لا يغلو فيها غلو الأخير، فلا يردُّ المعلومات كُلَّها إلىٰ الإحساس كما صنع، بل يضمُّ إليه التفكير الذي هو عماد التجربة الداخلية.

وبذا يُباعد بين المذهب الحسي والمذهب التجريبي، فبعد أن كانت التجربة تساوي الإحساس تمام المساواة؛ أضحت لديه أعمَّ منه، واشتملت علىٰ مدركات باطنية إلىٰ جانب المدركات الظاهرية.

إلَّا أنَّا نلاحظ من جهة أخرىٰ أنَّه لا جدال في أنَّ هذه المدركات الباطنية تُقرِبه من العقليين بقدر ما تبعده عن الحسيين، وفي الواقع لا نستطيع أن نفهم نظرية لُوك تمام الفهم إلَّا علىٰ ضوء من المذهب الديكارتي، وإذا كان قد تأثَّر بالفلاسفة الإنجليز؛ فإنَّ لآراء ديكارت دخلًا لا يُنكر في فلسفته، فهو يقول بيقين عقلي شبيه باليقين الديكارتي، ويضعه في مستوىٰ فوق مستوىٰ اليقين الحسي، ولا يذهب إلىٰ سلبية النفس المطلقة وإنَّما يعترف لها بعمل داخلي يرمي إلىٰ مقارنة الأفكار البسيطة واستخلاص أفكار مركبة منها.

وتقوم فلسفته -في اختصار- علىٰ الفكرة التي تُعدُّ في آنٍ واحد عنصر المعرفة، وصورة تمثل الواقع، وهذان مظهران للأفكار يتفق فيهما كلٌّ الاتفاق مع ديكارت،

ولن يقره عليهما أتباعه من فلاسفة الإنجليز، وبوجه خاصٍّ بركلي الذي سيأخذ بالأول، ويرفض الثاني.

وكأنَّ لوك قد شاء أن يقف موقفًا وسطًا بين نزعة عقلية تُبالغ في الفروض والأمور النظرية، وأخرىٰ حسية لا تعتدُّ إلَّا بالواقع والتجارب الخارجية، فلجأ إلىٰ ذلك التحليل الدقيق الذي ساعده علىٰ أن يبعد تلك الأفكار المجردة الغامضة، وأن يُؤسِّس المعرفة علىٰ دعائم واضحة، ومتىٰ حصرت المعلومات الإنسانية في دائرة ثابتة أمكننا أن نحقق للمجتمع الهدوء العقلي، والطمأنينة النفسية.

غير أنَّ هذا الموقف نفسَه في وسائله وغايته هو الذي جرَّ علىٰ لُوك اعتراضات كثيرة؛ فإنَّ المذهب الذري إن كان يُلائم من بعض النواحي المادة وخواصها؛ فإنَّه لا ينطبق في سهولة علىٰ النفس وأحوالها، لهذا لم يكن غريبًا أن يقع فيلسوفنا الذي ينشد الوضوح التام في بعض الغموض والتعقيد حين حاول تحليل الأفكار وتقسيمها. هذا إلىٰ أنَّه تناقض تناقضًا بيِّنًا في حكمه علىٰ النفس، فقال بسلبيتها حينًا، وأسند إليها أعمالًا حينًا آخر؛ إذ اعتبر أنَّ الأفكار المركبة من صنعها بينما أنَّها لا تستطيع أن تخلق فكرة بسيطة واحدة.

وهنا نتساءل:

- أليس التفكير عملًا نفسيًّا؟

- أو ليس -فيما يُقرِّر لُوك- عماد التجربة الداخلية، ومصدر نوع من الأفكار البسيطة؟

وكأنِّي به قد عُني بتحليل الأفكار المركبة، وردِّها إلىٰ أفكار بسيطة أكثر ممَّا عُني بتحديد وظيفة النفس وأعمالها!

ومهما يكن من أمر هذه المآخذ؛ فقد كان لنظرية المعرفة -كما صورها لوك- أثرٌ كبير في التفكير الفلسفي طوال القرن الثامن عشر، سواءٌ أكان ذلك في إنجلترا أم في ألمانيا وفرنسا، فقد لفتت نظر «ليبنتر» لأول وهلة، وتأثَّر ببعض أجزائها في الوقت الذي كان يبدو عليه أنَّه يعارضها وكان لها أتباع وأنصار بين كبار المفكرين من الفرنسيين أمثال فولتير وكونديالك، وسنرىٰ بعد قليل مقدار تأثُّر «بركلي، وهيوم» بها.

وعلىٰ الجملة: إذا كان «بيكون، وديكارت» هما زعيمَا القرن السابع عشر، فـ«نيوتن، ولوك» هما أستاذَا القرن الثامن عشر، سادَ الأول بأفكاره الطبيعيَّة واستولىٰ عليه الثاني بآرائه الفلسفية السيكولوجية.

ولقد بدأت هذه الآراء تبسط نفوذها فعلًا في أوربا في أثناء حياته، ثم انتشرت بعد موته انتشارًا كبيرًا. فتُرجم أهم كتبه إلىٰ الفرنسية، ولمَّا يُفارق الحياة، وأخذت تتحدث عنه المجلات العلمية المختلفة، وساعدت رسائل «فولتير» الفلسفية -بوجه خاصٍّ- علىٰ ذيوع صيته.

بركلي (Berkeley 1684-1753)

من أوائل ميتافزيقي التاريخ الحديث عامَّة، وكبار فلاسفة القرن الثامن عشر خاصَّة، وصورة طريفة وغريبة بعض الشيء بين مفكري الإنجليز المحدثين علىٰ الإطلاق.

يُناصر الروح في الوقت الذي يتشبَّث فيه كثيرون ممَّن حوله بالمادة، ويعتدُّ بالإدراك الذهني وحدَه بينما يُعوّل معاصرُوه علىٰ الحسِّ والتجربة الحسية، ويردُّ العالم كلَّه إلىٰ العقل وما يصوِّره لنا من معانٍ وأفكار؛ فمهَّد بذلك لفلسفة كانت العقلية المثالية.

امتلأ قلبه بنور العقيدة ويقين الإيمان، فاعتبر أنَّ كلَّ معرفة روحية وكلَّ إدراك ذهني، واستمسك بعالم الأرواح؛ لأنَّه الحقيقة الثابتة التي نصل إليها مباشرة ومن دون واسطة، خشي عدوان الماديَّة والإباحيَّة علىٰ العقائد الدينيَّة والتعاليم المسيحية، فأراد أن يهدمها من أساسها، ووقف منها موقف الإنكار التام والمعارضة الصريحة؛ كي يحتفظ للروح بالمكان اللَّائق بها ولا حياة للأديان في بيئة يُنسىٰ فيها وحي القلوب، ولغة الأرواح.

أوَّلًا: حياتُه ومصنفاتُه

وُلد «جورج بركلي» في إيرلندة سنة (١٦٨٤م)، ثم التحق بجامعة دبلن حيث تعلَّم العبريَّة واليونانيَّة، وتوسَّع في الدراسات الدينية والطبيعيَّة.

وما إن بلغ الثلاثين؛ حتىٰ اجتذبته الأمصار الأخرىٰ، فقصد أوَّلًا لندن وقضىٰ فيها زمنًا يُجادل الإباحيِّين والمُلحدين ويُناضلهم، ثم رحل إلىٰ فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وصقلية مُتردِّدًا بين عواصمها، ومعنيًّا علىٰ الخصوص بطبيعة البلاد وما فيها من تُحفٍ فنيَّة.

وكأنِّي به لم يقنع بالعالم القديم، فرغب في الرحلة إلىٰ العالم الجديد علىٰ أمل أن ينشر الحضارة والتعاليم المسيحية في المستعمرات الإنجليزية بأمريكا!

وقد سافر سنة (١٧٢٨م)، ومكث هناك أربع سنوات، ولكن المال لم يسعفه لتحقيق ما كان ينشده من أمان وآمال، فعاد إلىٰ إنجلترا، ولم يبرحها إلىٰ أن مات سنة (١٧٥٣م)، وبعد عودته بقليل عُيِّن أسقفًا لإحدىٰ المقاطعات الإرلندية التي وجَّه عنايته الخاصَّة نحو شؤونها الدينية والاقتصادية والاجتماعية.

لعلَّ بركلي من أوَّل الفلاسفة الذين تمَّ نضجهم، واتضح مذهبهم في سِنٍّ مبكرة، فلم يكد يبلغ الخامسة والعشرين حتىٰ وضع الدعائم التي تقوم عليها نظرياته الفلسفية، ثم شاد فوقها -فيما بعد- ما شاء من أبنية وقصور.

ولم تصرفه أسفاره الكثيرة عن متابعة غرضه والتصويب إلىٰ هدفه، بل زادته علمًا علىٰ علمه، ومكَّنته من أن يدرس المذاهب المعاصرة في مقرها ومنبتها، فألمَّ في فرنسا بفلسفة «مالبرانش»، وأحاط بنظرية «ديكارت»، ولا يبعد أن يكون قد وقف علىٰ شيء كثير من آراء «ليبنتز».

وإذا كان لم يُوفَّق في أمريكا لغايته الدينية الاجتماعية؛ فقد تفرَّغ في الفترة التي قضاها هناك لدراسة «أفلوطين» وكبار رجال مدرسة الإسكندرية.

بدأ بركلي بعد أن جاوز العشرين بقليل في تدوين أفكاره، ثم استمر ينميها ويتوسَّع فيها علىٰ مرِّ الزمن، ولكنَّه لم يخرج مُطلقًا عن الحدود التي رسمها لنفسه منذ اللحظة الأولىٰ.

وقد كتب في نواح عدة: في الطبيعة والرياضة، في الاقتصاد والسياسة، في الدين والفلسفة، ويعنينا هنا أن نشير إلىٰ أهمِّ مؤلفاته الفلسفية، وهي علىٰ حسب الترتيب الزمني ما يلىٰ:

١- «نظرية جديدة في الرؤية». (A New Theory of Vision).

- وهو من أوَّل بحوثه، ألَّفه ولـمَّا يناهز الخامسة والعشرين، وأودعه بعض دعائم فلسفته.

٢- «مبادئ المعرفة الإنسانية» (Principles of Human Knowledge).

- وهو من أهمِّ مُؤلَّفاته، ظهر بعد الكتاب السابق بعام واحد، وفيه يعرض آراءه الميتافزيقية علىٰ نحو يُلائم الخاصَّة.

٣- «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»

(Three Dialogues between Hylas and Philionous).

- نُشر بعد سابقه بثلاث سنوات علىٰ صورة تُناسب العامَّة، ويبدو فيه صراع عنيف بين المادية التي يمثلها «هيلاس»، والروحية التي يُعبِّر عنها «فيلونوس»، وكأنَّما بركلي كان يرمي بهذا العرض إلىٰ محاربة أخطاء شائعة أثَّرت تأثيرًا سيئًا في الآراء والمعتقدات.

٤- «ألسفرون أو الفيلسوف الصغير».

(Alciphron or the Minute philosopher).

- كَتبه بعد عودته من أمريكا، وحمل فيه علىٰ الإباحية حملة قاسية ودافع عن المسيحية دفاعًا مجيدًا.

٥- «سيرز أو أفكار فلسفية متصلة بماء القطران».

(Siris or philosophical Reflexions concerning the Tar-Water).

- وهو آخر مؤلفاته، نشره علىٰ أثر طاعون حلَّ في إرلندة؛ ليُبيِّن في الظاهر مزايا

ماء القطران الذي اهتدىٰ إليه في أمريكا وظنَّه العلاج الناجح لمختلف الأمراض، ولكنَّه انتهز هذه الفرصة ليعرض أعمق المشاكل الميتافزيقية.

هذه السلسلة المختصرة ترينا كيف كان بركلي وفيًّا لآرائه، محافظًا علىٰ أفكاره، بدأ بها منذ النشأة، ثم تعهَّدها في صبر وجلد وإنتاج متواصل حتىٰ النهاية.

وما أشبهه في هذا بـ«مالبرانش» الذي يلتقي معه في نقاط أخرىٰ فكلاهما كتب كثيرًا، ولكن بحوثهما تدور حول مبادئ ثابتة.

ويظهر أنَّ مُؤلَّفات بركلي -علىٰ الرغم من معارضتها لبعض الآراء السائدة وسخرية الماديين منها- كانت رائجة رواجًا لا بأس به، فقد أُعِيد طبع بعضها أكثر من مرة في أثناء حياته، وكثيرًا ما كانت المعارضة داعية من دواعي الحياة والمقاومة واجتذاب الجماهير.

ثانيًا: فلسفته

إنَّ الميزة الرئيسة التي تمتاز بها فلسفة بركلي هي: محاربة المادية، ونقضها من أساسها؛ لأنَّه كان يعتقد أنَّ الإباحية -المنتشرة في عصره- أثر من آثارها، والخروج على المبادئ الدينية والأخلاقية ثمرة من ثمارها.

وقد انتهت به حملته عليها إلى القول بلا مادية -كما يسميها- تقرِّبه من مثاليي التاريخ القديم والحديث، فهو يُرجع الحقائق كُلَّها إلى الفكر، ولا يُسلِّم بوجود إلَّا الوجود الذهني، وما يبدو في العالم الخارجي من أطوال وأبعاد وأعراض وجواهر، إنَّما هو مجرد أفكار صوَّرها العقل، وإدراكات تجول بالخاطر، فالأجسام مجرَّد ظواهر لا حقيقة لها في ذاتها، والموجودات الحقَّة هي العقول وما يتولد فيها من أفكار.

ولكي يدعم هذا المذهب اللَّامادي (The Immaterialism)[1] كان لا بُدَّ له أن يفسر الإدراك الحسي الذي يعتمد عليه الماديون تفسيرًا يتلاءم معه، وأن يرفض -ثانيًا-

---

(١) الصورة الشائعة عن جورج بركلي في كتب الفلسفة وتواريخها باعتباره مؤسس (المثالية الذاتية) وصاحب المذهب اللامادي، وذلك على فرض أنه لم يعترف للمادة/ الموضوع بأي حقيقة خارجية، وألغى وجودها الواقعي، وهي صورة صادقة إلى حد ما على الرغم من وقوعها في شبكة التصنيف الأكاديمي التعليمي. ومن الصحيح أن تشييد بركلي للفلسفة اللامادية تبدو في صورتها العامة وكأنها إنكار للمادة، أو بكلمة أدق إنكار للجوهري المادي، وهو فرض مركزي في فلسفة بركلي، ويرى رسل أن أهمية بركلي فلسفيًّا إنما ترجع إلى هذا الإنكار لوجود المادة بالذات. ولكن حين التمحيص الدقيق لهذا المصطلح نجد أنه يحمل معنى إيجابيًا وسلبيًا أيضًا، إذ إن كلمة اللامادي تطلق بوجه عام على الوجود غير المادي، ومن ثم يصبح بركلي فيلسوفًا لا ماديًا، وإنما يذهب إلى تقرير وجود الروح والوجود الروحي أو العقل أو الذات المدركة، وهذا والجانب الإيجابي، وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده في الإشارة إلى الوجود الإيجابي الروحي أو الفكري، وليست سلبًا أو إنكارًا للمادة فحسب. الأنا والعالم: جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، باقر إبراهيم حسين، دار ابن النديم ودار الروافد، (١٩١-١٩٢).

تلك الأفكار المجردة التي تُؤذن بوجود مادة وجوهر من حيث هو.

(١) الإدراك الحسي، والعالـم الخارجي:

كيف نستطيع إنكار وجود الأجسام والأشياء، وأعيُنُنا تراها، وأيدينا تلمسُها، وحواسنا كلُّها -في اختصار- شاهدة عليها؟

اعتراض قوي طالـما وجَّهه الواقعيون والماديون إلىٰ جماعة المثاليين، ولكنَّ هؤلاء لا يتردَّدون في أن يُكذِّبوا الحواس فيما تنقله، ويهدموا آثارها، أو أن يردُّوا الإدراك الحسي إلىٰ عوام ذهنية باطنية.

وما كان بركلي -وهو تلميذ لوك- ليُنكر الإحساس ويرفضه، بل علىٰ العكس من ذلك يعوِّل عليه، ويجعله أساس المعرفة كُلِّها[١].

فكل معرفة -في رأيه- حسية، إلَّا أنَّ ما تراه أعيننا وتسمعه آذاننا، إنَّما هو صور صوَّرها الذهن؛ فبدت كأنَّها مرئية أو مسموعة.

ولقد سبق للُوك أن قال بصفات أولىٰ موجودة في الأشياء، كالامتداد وصفات ثانوية موجودة في الأذهان، كالألوان والطعوم، أمَّا بركلي فيرىٰ أن الصفات الحسِّية كُلَّها ذهنيَّةٌ، ولا وجود لها في العالـم الخارجي، والموجود في الواقع هو المدرَك (esse est percipi)[٢].

---

(١) يبدأ النسق الفلسفي لبركلي بنقد فلسفة جون لوك، وإن أخذ منه مبادئه التجريبية في المعرفة، ولكنه توصل إلىٰ نتائج تختلف عن النتائج التي توصل إليها لوك، فقد أراد بركلي أن يجعل وجود الله تعالىٰ تصورًا أساسيًا حتىٰ لفهم عالمنا المادي المحسوس، وأن يضفي علىٰ الوجود المحسوس صبغة روحية أكثر من تلك الصبغة المادية التي صبغ بها، كما حاول تجنب الإلحاد، والثنائية بين الروح والمادة، والشك، في فلسفته. الفلسفة الحديثة، إبراهيم مصطفىٰ، (٣٠٣)

(٢) بقطع النظر عن صحة تصوير المؤلف لمذهب بركلي، وهو تصوير شائع جدًّا في الدرس الفلسفي، إلا أن الذي يهمنا هنا أن نشير إلىٰ أن القراءات الأكثر عمقًا لبركلي لا تنتج أنه لا يقول بموضوع خارجي، بمعنىٰ عدم وجود الأشياء في الخارج، ولكن أنه ليس للموضوع الخارجي وجود مستقل عن الذهن، يدركه الذهن ويؤثر في الذهن، بل ليس للوجود الخارجي وجود سوىٰ أنه مدرَك، فالموجود هو المدرَك. انتقل الثقل إذن من المدرَك كما عند لوك وشيعته، بل والمثاليين كديكارت ومالبرانش، إلىٰ المدرِك عند باركلي، وسيكون لهذا أثر حاسم علىٰ كانط وفلسفته النقدية الابستمية.

ولذلك نقدم ملخصًا لمعقد الفلسفة الإبستمولوجية المثالية عند باركلي؛ نظرًا لالتباسها علىٰ الكثيرين: =

. . . .

= لقد اعتاد الفلاسفة علىٰ تقسيم صفات الأشياء إلىٰ صفات أولية، وصفات ثانوية، الأولىٰ لها وجود حقيقي في الأشياء ولا يمكن فصلها عنها، والثانية هي من إضافات الذات علىٰ هذه الأشياء، وليست من الوجود الواقعي في شيء. بما يمكن تلخيصه في موضوعية الصفات الأولية، وذاتية الصفات الثانوية.
كان بركلي مدركًا لما في هذا التميز بين الكَيْفِيّات من أثر في فكرة (الجوهر المادي)، يعني المستقل عن الذهن، لذا توجه مباشرة بالهجوم علىٰ هذا التمييز ورفضه، لكي يبطل واحدًا من أهم المرتكزات التي يقوم عليها تصور الجوهر المادي باعتباره حاملًا للصفات. فحاول أن يبرهن أن الكَيْفِيّات الأولية لا تختلف عن الثانوية، وأن كليهما صفات محسوسة، تعتمد في وجودها علىٰ الذات المدركة لها، وليس لها أي وجود موضوعي.
إن بركلي يؤكد أنه لا يمكن أن ندرك شيئًا خلاف ما تنقله لنا الحواس، فقد ندرك عن طريق البصر شيئًا آخر غير إدراكنا المباشر بالضوء والألوان والأشكال، ولا ندرك عن طريق السمع شيئًا آخر غير الأصوات، أو عن طريق اللسان شيئًا خلاف طعمها، وهكذا مع بقية الصفات. وهو وإن كان يجاري هنا التمييز المألوف من ناحية ارتباط هذه الكَيْفِيّات الثانوية بالذات المدرِكة لها، لكن إذا كان الأمر كذلك وكان من المؤكد أن الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرىٰ، غير منفصلة عنها، وليست قابلية -حتىٰ في الذهن- لأن تجرد عنها؛ فينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد في العقل فقط. وأنا أرىٰ بيقين من جانبي أنه ليس في قدرتي أن أكوّن صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك إلا إذا خلعت عليه في الوقت نفسه لونًا ما أو أي صفة حسية أخرىٰ من تلك الصفات التي يسلم بأنها موجودة في العقل. باختصار: إن الامتداد والشكل والحركة لا يمكن أن نتصورها إذا جردناها من الصفات الحسية الأخرىٰ، ولذلك فحيث ما نجد هذه فلابد كذلك أن نلتقي بتلك، أي: في العقل، وليس في أي مكان آخر.
وكذا تصبح الكَيْفِيّات أو الصفات الأولية التي افترضها بعضهم صفاتٍ أوليةً في الأجسام الواقعية بشكل مستقل عن العقل؛ أصبحت لا تختلف في رأي بركلي عن الصفات الثانوية التي هي مجرد أفكار بسيطة وليست كائنات واقعية.
بعد ذلك يتوسل بركلي من هذا الإلغاء -الذي نقض به لوك بالأساس- لتلك التفرقة بين هذين النوعين من الصفات إلىٰ التمهيد لإلغائهما معا، حيث تقوده استنتاجاته بعد ذلك إلىٰ إلغاء الجوهر المادي، لتصبح جميع صفات الموضوع متوقفة في وجودها علىٰ وجود ذات تقوم بإدراكها.
الذي يجب التنبيه عليه هنا -وهو سبب هذا التعليق- أن بركلي ينفي وجود الجوهر المادي بالمعنىٰ الذي كان يفهمه فلاسفة العصر الوسيط من هذه التسمية، أي: بمعنىٰ المادة الممتدة تحت الصفات المحسوسة، والتي تمثل تلك الطبيعة الخفية التي تتخذها هذه الصفات محلًّا لها، فقد كان بركلي يؤمن أن طبيعة المادة تتكشف أمامنا بكل ما فيها في عملية الإدراك الحسي، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا إلىٰ افتراض فعل هذا الجوهر المادي الذي يتحدث عنه الفلاسفة، فهو ليس سوىٰ اسم عام مجرد يشير إلىٰ =

وقد وضع نظريته الجديدة في الرؤية؛ ليثبت أنَّ البصر لا يمنحنا فكرة الامتداد[1] بحال، وما يخيل إلينا من رؤية الأبعاد والأطوال إنَّما هو عمل ذهني داخلي، ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّ الذي يُولد أعمىٰ لو ردّ إليه بصره لا تبدو له المرئيات علىٰ صورة إحساس جديد، بل يخيل إليه أنَّها امتداد لشعوره وتفكيره القديم، وما نشعر به من أنَّا نرىٰ علىٰ أثر التحديق بالعينين، ونسمع علىٰ أثر الانتباه، إنَّما هو وليد العادة والتجربة، فألفنا أن نعقد صلة بين هذه الحركة الجسمية والأعمال النفسية.

وما أشبه المرئيات الحسية بلغة أعدها الله لتفاهم الأفراد، كأداة التخاطب اللفظية، واللغات ضرب من الاتفاق الاصطلاحي الذي قد لا يقوم علىٰ أساس من الواقع.

ولكلٍّ لغة مزايا ومضار، فهي نافعة إن بقيت مقصورة علىٰ رموز تحقق غرضًا خاصًا، وضارَّةٌ إن تحوَّلت هذه الرموز الوضعية إلىٰ حقائق ثابتة واقعية.

وإذن، ليس في الرؤية ما يقوم دليلًا مُطلقًا علىٰ وجود المادة؛ لأنَّ هذه إنَّما تعرف بصفاتها الحسية، وقد بيَّنا أنَّها كُلَّها ذهنيَّةٌ، ولا ما يثبت العالم الخارجي؛ لأنَّا إنَّما نرىٰ ما نشعر به لا ما تقع عليه أعيننا، ولقد اتفق الناس في معرفتهم؛ لأنَّ الله نظَّم لهم

= تلك المجموعة من الأجسام الجزئية. فالجوهر المادي اسم خلقه العقل عن طريق التجريد كي يشير به إلىٰ تلك الأجسام، فهو لا يختلف عن اسم (التفاحة) الذي نشير به إلىٰ مجموعة من الكَيْفِيّات المحسوسة، كالاستدارة واللون والشكل في موضوع واحد، أما التفاحة في ذاتها، والمادة في ذاتها، فليس لهما أي وجود واقعي محسوس، أو وجود مستقل عن العقل. وإن كان كلام لوك عن الجوهر يعطي انطباعًا قويًا وكأنه يتكلم عن شيء مادي، فإن بركلي يعترض علىٰ لوك بأن هذا الأخير يستخدم كلمة الجوهر بطريقة خالية من المعنىٰ. إن بركلي يعلي من شأن المعرفة الحسية -وهو بهذا يخالف ما درجت عليه المثالية المحسوب عليها- ويعدها المعرفة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها، لأن الحواس لا تدلنا علىٰ ما يسمىٰ (الجوهر المادي). الأنا والعالم، باقر حسين إبراهيم، (١٩٢-١٩٧). يواجه هذا بنقود كثيرة من المدارس: الواقعية، والطبيعية، والمادية، التي تثبت موضوعات واقعية مستقلة عن الذهن، بل ومؤثرة فيه، ولكن المراد شرح مذهب بركلي، وعدم خلطه بمذاهب العبث أو الخيال التي لا تثبت وجود العالم الحقيقي، فحتىٰ غلاة السفاسطة يثبتون الموضوعات الواقعية، بقطع النظر عن ماهيتها، أو إمكان العلم بها.

(١) يعني: الجوهر المادي، الموضوع المستقل، الذي يحمل الصفات، الذي كان يتكلم عنه لوك.

المدركات الحسية بحكمته وعنايته[1].

ليس هناك شكٌّ في أنَّه كان لنظرية بركلي في الرؤية أثرٌ يُذكر في الدراسات السيكولوجية، فقد لفتت الأنظار إلىٰ العوامل النفسية التي تتدخل في الإدراك الحسي، واستطاع علماء النفس المعاصرون أن يثبتوا هذا بتجارب قاطعة.

بيد أنَّ تدخل المؤثرات الباطنية في الإدراك الحسي ليس معناه رد هذا الإدراك إلىٰ أمور باطنية بحتة، لاسيما والتجربة تُؤيِّد أنَّ المدركات أول أمرها تكاد تكون حسية خالصة، فالطفل لا يُدرك من نفسه إلَّا جسمه ومن العالم الخارجي إلَّا ما يراه ويحسُّه، وإذا كان البصر لا يحملنا علىٰ أن نجزم بوجود الأجسام المادية؛ فإنَّ اللمس يقودنا مباشرة إلىٰ إثباتها.

وفوق هذا ففلسفة بركلي -كأية فلسفة مثالية- تذهب إلىٰ أنَّ العالم الخارجي مجرد صورة ذهنية، واختراع فكري، ولو سلَّمنا بهذا ما أدركنا كيف تتفق الأذهان فيما بينها علىٰ هذه الحقيقة!

والتناسق الأزلي الذي يزعمه «ليبنتز»، أو ردُّ المدركات كُلِّها إلىٰ الله علىٰ نحو ما يقول «بركلي»: فرضٌ لا دليلَ عليه يُعقِّدُ المشكلة بدل أن يحلها.

وإذا كانت الحقائق كلُّها من صنعنا؛ فكيف يعزُّ عليها تصوير بعضها وصوغه في قالب معقول؟

---

(١) حين اتهم بأنه يريد أن يحيل وجود جميع الأشياء إلىٰ صور، قال بركلي في المحاورات: (علىٰ العكس من هذا تمامًا، فأنا أريد أن أحيل الصور إلىٰ أشياء. ذلك لأن صور الإدراك الحسي المباشرة هذه التي لا ترىٰ فيها أنت إلا مجرد ظواهر للأشياء، أنظر إليها أنا باعتبار أنها هي الأشياء الواقعية). وهنا يثور السؤال: هل تحتفظ الأشياء المادية إذن بوجود واقعي بعد أن أحالها بركلي إلىٰ حزمة من الإدراكات الحسية، فيدعي بركلي أن إحالته الأشياء إلىٰ حزمة من الإحساسات لن تؤثر في وجودها الواقعي، إذ يقول: (إن تسليمنا بالمبادئ السابقة لن يؤدي إلىٰ إنكار وجود أي شيء في الطبيعة، فكل ما نراه ونسمعه ونحسه، ونكون عنه صورة؛ سيظل كما هو، وسيغدو وجوده حقيقيًا كما كان سابقًا. لأن الطبيعة زاخرة بالأشياء الواقعية، فالشمس أو القمر أو النجوم، والبيوت، والأنهار، والجبال، والأشجار، وحتىٰ أجسامنا، سوف لن تختفي طبقًا لهذا المبدأ -يعني مبدأه الشهير: الوجود إدراك -، فكل هذه الأشياء ستبقىٰ كما هي، فالأشياء التي أراها بعيني والتي ألمسها بيدي موجودة، ووجودها حقيقي، وليس لديّ أي اعتراض علىٰ ذلك. الشيء الوحيد الذي أنكر وجوده وما اعتاد الفلاسفة أن يطلقوا عليه اسم (المادة)، أو (الجوهر المادي)، وحين أفعل هذا فليس هناك من ضرر علىٰ الجنس البشري). الأنا والعالم، باقر حسين، (٢٠٠-٢٠١). وهذا النص واضح في الدلالة أن بركلي لا ينفي حقيقة الوجود.

وكيف نفسر صعوبة البحوث العلمية والتجارب المختلفة إذا كان الأمر مجرد تصور ذهني؟

(٢) الأفكار المجردة:

ليست اللغة الحسِّيَّة وحدها هي التي تخدعنا، بل أداة التخاطب اللفظية أيضًا مبعث أخطاء كثيرة، وقد تنبه «لُوك، ومالبرانش» من قبل إلىٰ هذه الأخطاء، ثم جاء «بركلي» فسار علىٰ نهجهما، وتدارك بعض ما فاتهما[١].

ويُعلن في مقدمة كتاب «المبادئ» أنَّه سيعرض ما استطاع أفكاره مجردة عن أيِّ مؤثرٍ لفظيٍّ، ويدعو القارئ ألَّا يتشبث بعبارته، وأن ينفذ إلىٰ صميم المعاني والآراء.

ويتساءل ماذا يكون شأن متوحدٍ اكتملت قواه العقلية، ولم يعرف لفظة ما، إنه سيفكر لا محالة وسيكون في تفكيره بعيدًا عن الأجناس والأنواع وكل تلك الكليات المجردة التي اخترعها الفلاسفة وأسرفوا في تفصيلها.

وهذا فرض شبيه بفرض الأعمىٰ مولدًا، الذي أشرنا إليه عند حديثنا عن الإدراك الحسي.

ويرىٰ بركلي أنَّ من أوضح الأخطاء التي جنتها علينا الألفاظ -تلك الأفكار

---

(١) وأعظم تلك التجليات المترتبة علىٰ اللغة الخادعة عند بركلي: تسليم الفلاسفة للكلمات مثل المادة والزمان والمكان.

كان باركلي في مواجهة لوك، وديكارت، ومالبرانش، ونيوتن، وغيرهم. فرغم الاختلافات الفلسفية بينهم إلا أنهم يسلمون بالصورة المادية للعالم، المستقلة عن أي إدراك، بحيث أصبحت معرفتنا بهذا العالم إشكالًا تتعدد فيه الآراء، وتختلف فيه المذاهب بين الحس والعقل والتجربة، ولكن الشيء الذي يلتقون عليه هو أن هناك فارقًا بين وجود العالم ووجوده المدرَك. ولقد حاول كل منهم التخفيف من حدة هذا الفارق، فلجأ لوك إلىٰ التجريد، وديكارت إلىٰ الحدس العقلي، ومالبرانش إلىٰ الوحدة الصوفية مع الله، ونيوتن إلىٰ المنهج الرياضي. أما باركلي فاعتبر أن تسليم الفلاسفة بالمادة هو السبب الذي قادهم إلىٰ مثل هذه الاختلافات، حتىٰ كادت الثقة في أن تكون معرفتنا الحسية بهذا العالم معرفة يقينية أمرًا مستحيلًا، طالما أن هناك ذلك المدخول الذي يسند إليه وجود الأشياء في العالم، بحيث يكون للأشياء وجود مستقل تمامًا بمعزل عن إدراكنا. فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، فريال حسن خليفة، مكتبة الجندي، (٦٩-٧٠).

المجردة المزعومة- كفكرة الزمان والمكان، أو الجوهر والحركة؛ فإنَّ العقل لا يستطيع أن يُدرك فكرة مجردة من دون اللفظ الدال عليها؛ لأنَّ معرفتنا -وهي حسية في أساسها- لا بُدَّ أن تقوم علىٰ مدركات جزئية.

فأنا أدرك -مثلًا- مثلثًا بعينه، أمَّا المثلث من حيث هو فلا سبيل إلىٰ إدراكه، وهي اللغة وحدها التي تخدعنا وتصوّر لنا هذا الإدراك حاصلًا بالفعل.

وكيف يتأتّىٰ إدراك الكلي المجرد، وهو يؤدي إلىٰ المحال وخلو الشيء من الضدين معًا؟

فإنَّ فكرة الحركة المجردة -مثلًا- تقضي أن أتصوَّر حركة بمعزل عن الجسم المتحرك، ليست سريعة، ولا بطيئة معوجة، ولا مستقيمة.

قد يُقال: إنَّ الأفكار المجردة ضرورية للبرهنة والاستدلال، ولكن لِمَ نبرهن ونستدل بأفكار جزئية؟

فمن مقدمتين جزئيتين متلائمتين نتوصل إلىٰ نتيجة جزئية.

وهنا يضع «بركلي» أساس الاستدلال القائم علىٰ الجزئيات الذي سيتوسع فيه «استورت مل» كثيرًا.

وإذا ما رفضت الأفكار المجردة رفض تبعًا أن يكون لها وجود مستقل خارج الذهن؛ ذلك لأنَّ وجود الأفكار متوقف علىٰ إدراكها، فهي موجودة ما دامت مدركة، وإذن ليس ثمة موجود إلَّا العقول، وما يجرىٰ فيها من أفكار، وبرفض الأفكار المجردة نستطيع أيضًا القضاء علىٰ أخطاء فلسفية أخرىٰ، كفكرة الجوهر والمادة التي لا تعتمد علىٰ شيء من الإدراك الذهني.

وعلىٰ هذا ينتهي بنا نقض هذه الأفكار إلىٰ إنكار المادة، كما انتهىٰ بنا إلىٰ ذلك من قبل تفسير الإدراك الحسي، وهذا هو الهدف الرئيس الذي يصوِّب بركلي نحوه دائمًا.

لم يكن بُدٌّ لهذه الآراء أن تتصادم مع النظريات الرياضية والطبيعيَّة المعاصرة التي تعتمد علىٰ الأفكار المجردة -كفكرة السطح، والخط والامتداد، أو فكرة الحركة، والقوة-؛ لهذا جدَّ بركلي في الدفاع عن نفسه فنقض بعض الأصول الرياضية الثابتة أحيانًا، وصوَّر العلم بصورة جديدة أحيانًا أخرىٰ، فيرىٰ أنَّ الهندسة لا تدرس

الأشكال من حيث هي، بل تدرس أشكالًا معينة بذاتها، وفكرة القوة واللَّانهاية التي تُعَدُّ أساس الطبيعة الرياضية غير مُسلَّمة.

وبالرغم من تقديره لنيوتن وقوانينه الطبيعيَّة؛ فإنَّه ينقد مذهبه الآلي، ويرد الظواهر كلَّها إلىٰ الله، فهو في نظره -كما كان في نظر مالبرانش- عِلَّة العلل ومصدر التغيرات المختلفة، فهناك قوة عُظمىٰ نظَّمت الأفكار الموجودة في أذهاننا، وسيرت الطبيعة بحكمة أزلية.

لعلَّنا لاحظنا من كلِّ ما تقدَّم أنَّ بركلي يتأثَّر خُطَا «لُوك ومالبرانش» في آنٍ واحد، فيقول بالحسِّ والتجربةِ مع الأول، ويُقرِّر مع الثاني ألَّا سبيل إلىٰ إثبات العالم الخارجي عن طريق الحواس، ففي الوقت الذي يعوِّل فيه علىٰ الحسِّ يُنكر المحسوسات الخارجية، وينتهي إلىٰ مثالية تتعارض مع نقطة بدئه الحسية، وفي الوقت الذي يردُّ فيه الحقائق كلها إلىٰ عالم الذهن ينكر الأفكار المجردة التي يعتبرها لوك من صنع العقل وحده.

وهذا -من غير شكٍّ- سرُّ غرابة موقفه وخروجه في نظريته علىٰ المبادئ الفلسفية السابقة، فليست الفكرة في رأيه صورة انعكست من العالم الخارجي علىٰ الذهن، ولا تجريدًا عقليًا صرفًا يرمي إلىٰ العموم والإطلاق، وإنَّما هي إدراك ذهني جزئي يحمل شارة الحسِّ وليس بحسِّي، وينتمي إلىٰ العالم العقلي دون أن يُسلِّم بكلِّ منتجات العقل وآثاره.

ومهما يكن من أمر هذا التناقض والشذوذ؛ فإنَّ بركلي يريد القضاء علىٰ المادة والعالم المادي قضاء تامًّا ليحلَّ محلَّه عالـمًا آخرَ مملوءًا بالأرواح، تشرف عليه روح عُليا تُدبِّر شؤونه المختلفة، فهي التي تنظم الأفكار، وتجعلها في متناول الأرواح الجزئية، وهي التي تتصرف في الكائنات، وتحدث كل شيء.

وهذه النزعة الروحية التي تقرب «بركلي» من «ليبنتز» مستمدة من أصول أفلوطينية درسها الفيلسوف الإنجليزي في أثناء مقامه في أمريكا، ووجدها أكثر التئامًا مع التعاليم الدينية؛ لأنَّها تُسلِّم بعقل كُلِّيٍّ يشرف علىٰ الكون.

هذا إلىٰ أنَّها أعانته علىٰ محاربة الماديَّة الشائعة التي كانت سببًا قويًّا من أسباب الزيغ والإباحيَّة؛ فإنَّ هناك صلة وثيقة بين السلوك والآراء الفلسفية، فحيث تسود الفلسفة الطبيعيَّة ينتشر الإلحاد والخروج علىٰ المبادئ الدينية.

دافيد هيوم (David Hume 1711-1776)[1]

كاتبٌ وأديبٌ، ومؤرخٌ واقتصاديٌّ، وأخلاقيٌّ وفيلسوفٌ، إلَّا أنَّ آراءه الفلسفية هي التي لفتت أنظار معاصريه، وخلَّدت ذكره بين لاحقيه.

ومع هذا: لم يكن بالمُجدِّد الذي استحدث فلسفة مبتكرة في مختلف أجزائها، بل هو ثالثُ ثلاثة تضافروا علىٰ توضيح «نظريَّة المعرفة»، وبيان أصولها، واستخلاص نتائجها.

فإذا كان «لوك، وبركلي» قد وضعَا دعائم المذهب التجريبي الحديث، وثبَّتَا أركانه، فإنَّ «هيوم» سار علىٰ نهجهما، وحاول أن يتدارك بعض ما فاتهما.

ولعلَّ الجديد لديه أنَّه أرسل لتفكيره العنان، دون أن يخضع للقيود الدينية، أو يتأثر بالتقاليد الاجتماعية، وسار مع المبادئ التي قرَّرها سابقوه إلىٰ نهايتها، وبلغ بالفلسفة التجريبية قمتها.

---

(١) يستكمل الطيب بوعزة نظرته البادية مع ديكارت وجعله العقل مطلقًا حيث إن هذه الثقة المطلقة في العقل بوصفه جوهرًا ومرجعًا إيستيمولوجيا، التي أرستها الديكارتية، سيتم زعزعتها قليلًا بفعل الفلسفة التجريبية، خاصةً في نموذجها الشكّي مع (دفيد هيوم)، الذي أظهرَ أن العقل، هذا الذي تم تأليهُه مع (ديكارت)، لا يستحق هذا المقام. لكن (هيوم) لم يقدم بديلًا للوعي الأوربي، وإنما أيقظَه مِن وثوقيته العقلانية فقط، فكان بشكيته مُزعزِعًا للعقلانية ويقينها! ألم يقل (كانط) واصفًا تأثير كتب (هيوم) فيه: «أيقظني (هيوم) من سباتي الاعتقادي»! وهي كلمة إن كان (كانط) يعبر بها عن لحظات تطوره الفكري الذاتي؛ فهي عندنا حلقةٌ معبِّرةٌ عن صيرورة تطور فعل التفكير الفلسفي في لحظة حرجة من تاريخه، وهي لحظة بدء مراجعة أدواته ومعاييره المعرفية.

لقد كانت لحظة (هيوم) بداية التشكيك الفعلي في المرجعية العقلانية، لكنه لم يكن بإمكانه أن يرسي بديلًا أفضل وأوثق من العقل؛ فالحسُّ الذي تعلَّق به (هيوم) يؤول في النهاية إلىٰ العقل الذي سيصوغ المعطيات الآتية من الحواس؛ ولذا كان من الطبيعي لـ(هيوم) الذي شكَّ في العقل ألا يقدِّم أيَّ بديل ينأىٰ عن الشك.

انظر في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، د.الطيب بوعزة، نماء، ص ١٧.

ولهذا وصل إلىٰ نتائج قد لا يُقرّه عليها تجريبيون آخرون، وخاصّة «لُوك، وبركلي» اللذين أخذ عنهما وتابع خطاهما، ومنطق نظرية ما لا يتفق دائمًا مع الأفكار الأولىٰ التي يذهب إليها صاحب هذه النظرية.

أوَّلًا: حياتُه ومصنفاتُه

وُلد هيوم في إيدمبورج سنه (١٧١١م) من أسرة رقيقة الحال، إلَّا أنَّها لم تتردَّد في أنَّ تُنشئَه تنشئة صالحة، وتسلك به سُبل الدراسة والتعليم.

فلم يبلغ الثانية عشرة حتىٰ التحق بجامعة إيدمبورج، حيث اتجَّه -أوَّلًا- نحو الأدب القديم ودراسته، ثم انصرف بعد هذا إلىٰ البحوث الفلسفية، وولع بها ولوعًا خاصًّا، وعاش حينًا عيشة الوحدة والتأمل؛ ليتفق مسلكه مع بحثه وتفكيره.

ولكن الحياة في مطالبها ومسئولياتها أبت إلَّا أن تقطع عليه هذا الهدوء، واضطرته لأنْ يشتغل بالتجارة زمنًا لم يكن مُوَفَّقًا فيه بحال، فعاد ثانية إلىٰ وحدته وتأمله، ورغب في مكان منعزل يتوافر له فيه ما ينشده من هدوء وسكون، ولذلك قصد فرنسا، ومن غرائب الصدف أنَّه نزل في مدرسة «لافليش» اليسوعية التي رُبِّي فيها ديكارت من قبل منذ مائة سنة أو يزيد به إلىٰ بعض الميادين والأندية، فالتحق بالسلك السياسي، واتصل بطائفة من الشخصيات البارزة، ولازمها بضع سنين راحلًا مُتنِّقلًا.

ثم قُدِّر له وهو في سن الأربعين أن يعود إلىٰ مسقط رأسه: إيدمبورج، ويمكث فيها اثنتي عشرة سنة هي أخصب مراحل حياته وأكثرها إنتاجًا من الناحية العلمية والفلسفية.

ويظهر أنَّ هذا الإنتاج بَدَا أثرُه لأول وهلة في البلاد الأخرىٰ، بدليل أنَّ هيوم قُوبل في فرنسا بحفاوة بالغة حين زاراها للمرة الثانية سنه (١٧٦٣م)، وفي هذه المرة لقي في باريس الكاتب الاجتماعي الفرنسي الشهير «جان جاك روسُّو»، وانعقدت بينهما صلات وثيقة دفعت بالأخير أن يرحل مع صديقه إلىٰ إنجلترا.

وقد تأثَّر الصديقان كل منهما بالآخر، إلَّا أنَّ الكاتب الفرنسي لم يلبث أن قلب لصاحبه ظهر المجن، وأنكر عليه صنيعه، وكأنَّما مل هيوم هذه التقلبات، ورغب في الهدوء الذي كثيرًا ما تاقت إليه نفسه من قبل فقصد إيدمبورج، وقضىٰ فيها السنوات السبع الأخيرة من حياته.

وبالرغم من رحلته وانتقاله، واضطراب حياته من حين لآخر؛ لم ينصرف عن البحث والتأليف، وقد كتب في نواح عدة: في الاقتصاد والسياسة، في التاريخ والأخلاق، في الدين والفلسفة.

ويظهر أنَّه كان يتعجل الكتابة في بعض الموضوعات، فيضطر إلىٰ العودة إليها مُنقَّحًا مُهذِّبًا، ولكنَّه في كلٍّ هذا كان حسن الأسلوب سامي العبارة.

- ولن نتتبع مؤلفاته في نشأتها وتطوّرها، إنَّما نكتفي بالإشارة إلىٰ أهمها، وهي:

١- «بحث في العقل البشري».

(An Inquiry Concerning Human Understanding).

- وهو أشهر كتبه، وأعظمها أثرًا في ذيوع صوته وخلود اسمه يحاكي في موضوعه وعنوانه علىٰ الأقل لُوك محاكاة واضحة، وقد ظهر سنة (١٧٤٨م)، وفيه يعود إلىٰ مشكلة المعرفة التي تعرَّض لها من قبل في بحث أتمه ولـمَّا يبلغ الثلاثين، فجاء مهوشًا ناقصًا ولـم يصادف نجاحًا بحال.

٢- «مبادئ الأخلاق». (The Principles of Morals).

- الذي كان يعدُّه أحسن كتبه، إلَّا أنَّه يُردِّد في الواقع آراء سبق له أن بيَّنها في رسائل أخلاقية صغيرة، وقد ظهر سنة (١٧٥١م).

٣- «محاورات في الديانة الطبيعية».

(Dialogues Concerning Natural Religion).

- وفيه يعود أيضًا إلىٰ بعض الموضوعات الدينية التي سبق له درسها في رسائل أخرىٰ، ولـم ينشر إلَّا بعد موته بثلاث سنين.

٤- «تاريخ إنجلترا».

(The History of England).

ثانيًا: فلسفتُه

لهيوم آراء في الدين والأخلاق، والسياسة والاجتماع، ولكنَّ فلسفته الحقَّة وبحثه الواسع إنَّما يدور حول مشكلة المعرفة، وفي دراسته لهذه المشكلة يصدر -بلا شَكٍّ- عن «لُوك، وبركلي»، فيجاري الأول في طريقته التحليلية وتمسكه بالملاحظة الداخلية، ويأخذ عن الثاني بغضه للأفكار المجردة التي درجنا عليها دون أن نعرف تمامًا مدلولها، ولا أصل نشأتها.

وكل ما لديه من جديد أنَّه تعمَّق في بحثه وبالغ في نقده، فتحاشىٰ متناقضات وقع فيها أنصار المذهب التجريبي السابقون، واستطاع أن يوضِّح بعض ما عزَّ عليهم توضيحه:

- فإذا كان لوك قد قال بالأفكار المُركَّبة؛ فإنَّه لم يُبيِّن تمامًا كيفية تكوينها، وهذا نقص أدركه هيوم، ولجأ إلىٰ قانون تداعي المعاني؛ ليتلافاه.

- وإذا كان بركلي قد رفض الكُلِّيَّات، والأفكار المُجرَّدة؛ فإنَّه أثبت في الوقت نفسه وجود الروح التي هي في الواقع حقيقه مجردة، وهذا تناقض لم يجد هيوم سبيلًا إلىٰ التخلص منه إلَّا بأن يُنكر المجردات علىٰ اختلافها، ويلغي فكرة السببية والعلل الظاهرة أو الخفية، وبهذا يبني فلسفة لا دينية علىٰ أساس من آراء قال بها فليسوف متدين.

(١) المعرفة وقانون تداعي المعاني:

يذهب هيوم -كما ذهب لُوك من قبل- إلىٰ أنَّ المعلومات كُلَّها مكتسبة، ويقسمها إلىٰ قسمين:

- «إحساسات» (impressions).

- و«أفكار» (ideas).

وليس بين الأولىٰ والثانية من فَرْقٍ سوىٰ القوة والضعف، فبينا الإحساس إدراك قوي إذا بالفكرة إدراك ضعيف. وكلُّ فكرة[1] إنَّما هي صورة لإحساس ما صدرت عنه واعتمدت عليه، والذهن ينزع دائمًا نحو إحساسات جديدة ينشأ عنها أيضًا أفكار جديدة.

ولا يُعنىٰ هيوم كثيرًا بالإحساسات؛ لأنَّها ألصق بوظائف الأعضاء منها بالدراسة السيكولوجية، وإنَّما الذي يعنيه الأفكار وما بينها من روابط وعَلاقات، وارتباط الأفكار بعضها ببعض صعوبة يعزُّ تذليلها علىٰ جماعة التجريبيين الذين ينكرون ما في النفس من قوة ونشاط وإنتاج.

والواقع يؤيد أنَّ الأفكار متصلة ومرتبطة، فإمَّا أن يكون ارتباطها قديمًا فطريًا، وإمَّا أن يكون من صنع الذهن وعمله، وكِلَا الفرضين يهدم المذهب التجريبي من أساسه.

وقد حاول هيوم -تَخَلُّصًا من هذا المأزق- أن يردَّ ارتباط الأفكار بعضها ببعض إلىٰ قانون تداعي المعاني، فرأىٰ أنَّ فكرة ما ترتبط بأخرىٰ إذا كان بينهما تشابه، أو تجاور في الزمان أو المكان، أو عَلاقة عِلَّة بمعلولها، فالتمثال يستحضر في الذهن علىٰ الفور صورة من يمثله والميناء يبعث علىٰ التفكير في البواخر، وذكر (الميكروب) يدفعنا إلىٰ التفكير في المرض.

وما الكليات أو الأفكار المركبة إلَّا نتيجة لضرب من التداعي، ففكرة الإنسانية نتيجة لصور ذهنية لأناسي متشابهة. وهذا التداعي استعداد طبيعي يخضع له الذهن ولا يستطيع الخروج عليه، فهو ارتباط آلي يبدو أثره في جميع الظواهر النفسية، بل ويُمكن أن ترد إليه جميع الأعمال العقلية[2].

---

(١) ينبغي أن نكون علىٰ وعي بالحمولات الفلسفية المختلفة التي يشحن بها الفلاسفة المصطلحات المتشابهة. فكلمة الفكرة المحورية في نقاشات هيوم وتحليلاته؛ يوظفها هيوم بمعنىٰ مختلف عن الاستعمال السائد لها آنذاك، ويستخدمها بالمعنىٰ الإغريقي للكلمة؛ لأن التفكير عنده تفكير بالصورة أو تخيل Imagination، وهو اللفظ اللاتيني الدال علىٰ المعنىٰ الذي يقصده هيوم، والذي يعتبره المعنىٰ الأصلي للكلمة، الذي غيّره لوك عندما قصد بكلمة فكرة التعبير عن جميع إدراكاتنا. والفكرة عند هيوم هي الصورة الذهنية الخافتة للانطباعات، والتي تبقىٰ في الذهن بعد زوال الانطباع. المعرفة والتجربة: دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، إنصاف حمد، منشورات وزارة الثقافة السورية، (١٤٧-١٤٨).

(٢) لو كان الخيال متحررًا من كل قيد لكان من العسير علينا أن نجد تفسيرًا لعمليّاته. فالواقع أن الخيال =

والمهم أنَّ التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات الذي يعتبر من أسمىٰ الأعمال العقلية أصبح أثرًا لتداعٍ آلي بين أشياء متجاورة أو متشابهة.

لم يكن هيوم أول مَن قال بفكرة تداعي المعاني، فقد سبقه إليها أفلاطون وأرسطو قديمًا ومالبرانش حديثًا.

ويغلب علىٰ الظنِّ أنَّ أسباب تداعي المعاني التي ذهب إليها مأخوذة رأسًا عن أرسطو، ولكن لا جدال في أنَّه يعد زعيم مذهب تداعي المعاني (Associationism) الذي ردَّده كثيرون من علماء النفس في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وواضع دعائم قانون للجذب في الدائرة السيكولوجية شبيه بقانون الجذب العام الذي طبقه نيوتن علىٰ الدراسات الطبيعيَّة؛ وبهذا أتم المذهب الذري الذي انتهىٰ إليه لُوك من قبل.

وكم غالىٰ أتباعه في فكرة تداعي المعاني هذه، وخاصَّة «استورت مل، وسبنسر» من الإنجليز، و«تين» من الفرنسيين، فزعموا أنَّ الأعمال العقلية حتىٰ السامي منها ليست إلَّا حركات آلية ناتجة عن تداعي الأفكار وارتباطها، وهذه دعوىٰ لا يستطيع علم النفس أن يُسلِّم بها اليوم.

ومن الغريب أنَّ هيوم لم يكن مُغاليًا في فكرته غُلُوَّ أتباعه، فكان يعتقد أنَّ تداعي المعاني مدعاة الخطأ أحيانًا، وخصوصًا إذا كان سببه التشابه، وأنَّه ليس قانونًا عامًّا شاملًا، بل المخيلة كثيرًا ما تشذُّ في ربط الأفكار بعضها ببعض، والانتباه يقف بنا عند نقطة لا يريدها التداعي نفسه.

(١) مبدأ السببية:

درج التجريبيون منذُ لُوك علىٰ تتبع الأفكار العامة والمبادئ المسلمة، وجدّوا في تحليلها ومناقشتها ليثبتوا:

= يتناول الأفكار البسيطة فيفصل ويؤلف فيما بينها مكونًا الصور والأوضاع التي تروق له، وهذه الأفكار البسيطة ترتبط فيما بينها بعلاقات خاصة، والفضل في هذا يرجع إلىٰ (رابطة اتحاد بينها، إلىٰ ثمة كيفية للتداعي من شأنها أن تفضي فكرة بطبيعتها إلىٰ أخرىٰ (من رسالة في الطبيعة البشرية). والكَيْفِيّات التي ينشأ عنها هذا التداعي، والتي بواسطتها ينساق الذهن من فكرة إلىٰ أخرىٰ ثلاث: التشابه، والتجاوز في الزمان أو المكان، والعلة والمعلول. فلسفة هيوم: بين الشك والاعتقاد، محمد فتحي الشنيطي، دار الوفاء، (٥٨).

أوَّلًا: أنَّها ليست عامَّة ذلك العموم الذي كان يُظَنُّ، بل هناك مَن لا يُسلِّم بها.

وثانيًا: أنَّها ليست فطرية موروثة، بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن.

ومن بين هذه المبادئ «مبدأ السببيَّة» الذي نردِّده ونكاد نؤمن به جميعًا، فنحن نعتقد أنَّ كلَّ ظاهرة لا بُدَّ لها من عِلَّة، وربما ذهبنا إلىٰ أبعد من هذا، وهو أن عِلَّة ما تنتج دائمًا نفس معلولها في الظروف المتحدة.

بيد أنَّ بعض الفلاسفة لم يُسلِموا بهذا المبدأ، وكم من معتقدات تقوم علىٰ العُرف دون أن يكون لها أساس عقلي ثابت، وواضح أنَّ الاعتقاد -وإن يكن ضربًا من المعرفة- هو معرفة من طراز خاصٍّ.

وكلنا يُلاحظ أنَّ هناك أشياء كُنَّا نعدها عِللًا، ثم لم نلبث بعد تحليلها أن تبيَّنا أنَّه ليست فيها أية قوىٰ من قوىٰ الإنتاج!

وهذا هو الذي دفع «مالبرانش، وبركلي» إلىٰ أن يردَّا الظواهر كُلَّها إلىٰ القوة الوحيدة والعِلَّة المطلقة، وهي البارئ جلَّ شأنه.

أمَّا هيوم فيرىٰ أنَّ وضع المسألة الصحيح يقتضي. قبل البحث عن العِلَّة ومقدار تأثيرها، أن نبحث عن العَلاقة التي توهمناها بين عِلَّة ومعلول، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقةً علىٰ هذه الصورة، أم الأمر مجرد فكرة ذاعت وانتشرت فأكسبها الذيوع قوّة دون أن يكون لها أساس واضح؟

فبدل أن يبحث في العلة وأثرها يريد أن يناقش المبدأ ذاته، ويُبيِّن كيف تولد في أذهاننا، وفي رأيه: إنَّ هذا المبدأ ليس إلَّا نتيجة مشاهدات سطحية وتعاقب ظاهري، وذلك أنَّا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضًا، فظننَّا أنَّ هناك عَلاقة ثابتة بين التابع والمتبوع، وأخذ تداعي المعاني يعمل عمله، فلا نكاد نرىٰ التابع حتىٰ نفكر في المتبوع وبالعكس، كما أخذت المخيلة تصور لنا هذه التبعية التي هي مجرد تجاور زماني أو مكاني بصورة الإنتاج والتأثير.

فإذا رأينا -مثلًا- إحدىٰ كرات (البليارد) تصطدم بأخرىٰ فتحركها لم يخطر ببالنا مُطلقًا لأول وهلة أن في الكرة الأولىٰ قوّة خفية انتقلت إلىٰ الثانية فحركتها، ولكن لا يلبث تَكرار هذا المنظر ورؤيته أن يخلق فينا شعورًا وعادة ذهنية خاصة (custom)

مُلخَّصُها: أنَّا نرقب دائمًا اللَّاحق لمجرد حدوث السابق[1].

وإذن، ليس ثمة عِلِّية ولا ارتباط ضروري بين عِلَّة ومعلولها، أو مبدأ سببية كما نسميه، وكلُّ ما هنالك عادة ذهنية تكوَّنت علىٰ أثر توالي الحوادث وتعاقبها، فحملتنا علىٰ أن ننتظر حادثة بعد أخرىٰ، ومخيلة أسبغت علىٰ الحادثة الأولىٰ سِرًّا كامنًا وقوة خارقة للعادة، وللمخيلة دخلٌ كبيرٌ في أغلب مظاهر تفكيرنا، وبخاصَّة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية والآراء العامة.

ولا أدلَّ علىٰ أنَّ السببية ليست مبدأ عقليًّا من أنَّ طائفة من الحيوانات -فيما يبدو- تُسلِّم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ، ولكن إلغاء السببية معناه القضاء علىٰ العلم والقوانين العلمية، وإغلاق باب التكهُّن بالمستقبل، وترتيب المسببات علىٰ أسبابها، وتلك إحدىٰ النتائج الخطيرة التي انتهىٰ إليها هيوم في نقده وتحليله.

(٢) العالم الخارجي والنفس:

لم يقف نقد هيوم عند هذا الحدِّ، بل تعدَّاه إلىٰ العالم الخارجي والنفس، وهما المشكلتان اللتان شغلتا رجال القرن السابع عشر.

وفي رأيه -كما في رأي أستاذه بركلي-: أن ليس ثمة مادة ولا جوهر، وأنَّ العالم الخارجي وَهْمٌ وخيال، حقًّا إنَّا ميَّالُون إلىٰ التسليم بما يمليه علينا الحسُّ، إلَّا أنَّ هذا لا يدلُّ مُطلقًا علىٰ وجود العالم الخارجي؛ فإنَّ الحواسَّ إنَّما تنقل إلينا صورًا مُتغيِّرة تحدث شعورًا في النفس لا يختلف عن شعورنا باللَّذة والألم، والمخيلة وحدها هي التي تدفعنا هنا أيضًا إلىٰ الزعم بأنَّ الصور الحسية ثابتة في مختلف الأحوال وأنَّ

---

(١) فالسببية عند هيوم شيء قائم في الذات العارفة لا في الموضوعات، والتجربة تبين لنا أن ثمة نزعة في الذات تجعلها تنبسط علىٰ الموضوعات الخارجية، وتخلع عليها كل الانطباعات التي تحدث في عين الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواس، فنحن نظهر ذلك التهيؤ الذي نستشعره في أنفسنا، ولا نتردد في نقله إلىٰ الموجودات التي تحيط بنا، وإن (العادة) أو بالأحرىٰ تلك النزعة هي التي تنتقل بنا من فكرة إلىٰ أخرىٰ. السببية تنتمي إلىٰ انطباع شعوري لا يمكن تعلقه لأن مبدأ الاتحاد القائم بين تصوراتنا الباطنية غير معقول، مثله مثل المبدأ القائم بين الموضوعات الخارجية. «إن حركة الكرة الثانية من كرتي البليارد حادث قائم وحده فيما يخص حركة الكرة الأولىٰ، وليس في أي من الحركتين أقل علامة تشير إلىٰ ضرورة وجود الحركة الأخرىٰ» (الطبيعة). الأنا والعالم، باقر حسين، (٢٣٢-٢٣٣).

العالم الخارجي ثابت تبعًا لها[1].

والنفس لا وجود لها كذلك، والأدلة التي يحتجون بها لإثبات وجودها وروحانيتها لا تقنع بحال، وكل ما نعرفه عن عالم العقل أنَّه مجموعة إحساسات (a bundle of sensations) يتبع بعضها بعضًا تحت تأثير قانون تداعي المعاني الذي أشرنا إليه من قبل، فلا يُوجد عقل ولا قوىٰ عقلية بمعزل عن الأفكار والإحساسات التي هي لحمة التفكير وسداه وحركات الذهن آلية بحتة يسيرها قانون عام، وما نظنُّ من أنَّ لنا شخصية مستقلة ووحدة ذاتية، إنَّما نتج من تعاقب بعض الظواهر النفسية، فخُيِّل إلينا أنَّها تدور حول مركز ثابت.

---

(١) يعتقد هيوم، وهو اعتقاد بمعزل عن المذهب الفلسفي الذي ينتمي إليه: أن الألوان والأصوات والحرارة، كما تبدو لحواسنا لا تختلف في طبيعة وجودها عما تكون عليه حركة الأجسام وصلابتها. فهو يتفق مع باركلي في رفض التفرقة بين الكَيْفِيّات، فإننا ما دمنا نقر بأن كلا النوعين ليس سوىٰ إدراكات حسية تنشأ عن الطريقة الخاصة التي تتشكل بها أجزاء الحسم وتتحرك؛ فمن أين يمكن أن يجيء ما بينهم من اختلاف؟ إننا لا نستطيع أن نستنتج عمومًا في حدود ما تزودنا به حواسنا أنه لا فرق بين الإدراكات الحسية في شتىٰ أنواعها من حيث طريقة وجودها. هذا ما يستنتجه هيوم من انعدام الفرق بين الكَيْفِيّات، ولكنه خلاف بركلي يستخدمه لهدف آخر غير الغاية الأيديولوجية التي كان يستهدفها بركلي. فيمضي هيوم إلىٰ أن الحواس لا تستطيع أن تتجاوز انطباعاتها بوضعها صورًا لشيء خارجي لتعطي لنا صورة عن شيء (متميز) و(مستقل) و(خارجي)، ذلك أنها لا تنقل لنا سوىٰ انطباع واحد، ولا تعطي أدنىٰ تلميح كشيء وراء هذا الانطباع الواحد غير القادر علىٰ إعطاء فكرة الوجود المزدوج. فالمحصلة النهائية التي يصل إليها هيوم من ذلك أن الحواس عاجزة عن أن تزودنا بيقين وجود الموضوع الخارجي المتصف بصفات معينة منها الاستمرارية والاستقلال عن الذات التي تدركه، فإذا عجزنا عن البرهنة علىٰ أن انطباعاتنا لها أصل خارجي واقعي، فهل يمكن أن نبرهن علىٰ النتيجة نفسها نتيجة لفاعلية الذات نفسها؟ هذه هي النقطة الفارقة التي يباعد فيها هيوم باركلي. فهيوم لا يقع في مأزق التمركز حول الذات مثل سلفه بركلي، ولكن يمضي نحو استنتاجاته الصارمة مهما بدت غريبة، فالحواس لا يمكن البرهنة علىٰ صدق معطياتها خارجيًا، ولا ذاتيًا أيضًا، فالعقل نفسه لا يستطيع التأكيد علىٰ أن الانطباع الحسي الذي يطبع حاسة من حواسنا هو صورة لموضوع خارجي -بالخلاف لباركلي في الأخيرة -. إذن هيوم تقوده افتراضاته المنطقية واستنتاجاته إلىٰ أن أصل الاعتقاد بخارجية الموضوع، واستمراره، واستقلاله؛ يعتبر (لا منطقيًا)، و(لا معقولًا)، بمعنىٰ أنه لا الاستنتاجات المنطقية تدعمه، ولا الاستدلالات العقلية. الأنا والعالم، باقر حسين، (٢١٩-٢٢٣). وهذا سينطبع علىٰ المنحىٰ الشكي العام الذي سيلف فلسفة هيوم الإبستمية، والأنطولوجية، والدينية، كما سيمر معنا في هذا الكتاب.

وعلىٰ هذا يتم هيوم الخُطَىٰ التي بدأها بركلي، فبعد أن أنكر الثاني عالم المادة سار الأول أبعد من ذلك وأنكر عالم الروح.

غير أنَّه في إنكاره هذا يُناقض نفسه من جهة، فقد أشار غير مرة إلىٰ المُخيِّلة وأثرها في الحياة الذهنية، كما أشار إلىٰ الانتباه ومقدار تأثيره في تداعي المعاني، وهذان -ولا شَكَّ- قوتان عقليتان يُسلِّم بهما في حين ويهدمهما في حين آخر، وخاصة بعد أن استخدمهما في تكوين آرائه ونظرياته.

ومن جهة أخرىٰ تحوَّل نقد «لُوك، وبركلي» بين يديه إلىٰ شكٍّ يقرب من شكِّ «بيرون، ومونتنىٰ»، فهو يُنكر السببية والقوانين الطبيعيَّة، ويرىٰ أنَّ ما نسميه عالمًا خارجيًا إنَّما هو صور ذهنية لا ثبات لها في الواقع، ولا شيء يُؤيِّدها في الخارج، وليس في العالم الداخلي حقائق أثبت من العالم الخارجي، بل هو كذلك مجموعة إحساسات متعاقبة ومتغيرة.

ولكنا نعتقد -إنصافًا له- أنَّه لم يكن هدَّامًا في شكِّه كباقي الشكاك الآخرين، فما كان ليُغلق باب البحث والنظر، وإنَّما كان يودُّ فقط أن يقف الذهن عند المستوىٰ اللَّائق به، والذي يستطيع أن ينتج فيه إنتاجًا صالحًا، ولا نزاع في أنَّه من أشهر وأعمق مَن درسوا الطبيعة الإنسانية، ويكفيه فخرًا أنَّ إليه يرجع الفضل في إيقاظ «كانت» وتوجيهه نحو كتبه النقدية الثلاثة.

(٣) الدين والأخلاق:

لم يكن هيوم في ملاحظاته الدينية والأخلاقية أقلَّ عُمقًا منه في دراسته لمشكلة المعرفة، فهو يُلاحظ في حقٍّ أن فكرة الديانة الطبيعيَّة[1] ألصق بتاريخ الكنيسة منها بتاريخ الفلسفة؛ ذلك لأنَّ بعض رجال الدين حاربوا سلطة الكنيسة؛ ليقوىٰ سلطانهم، وحين تزلزلت سلطتهم؛ لجأوا إلىٰ العقل يستعينون به، ونادوا بالديانة الطبيعيَّة!

ويناقش البرهان الشائع في عصره الذي استخدمه كثيرون في إثبات وجود الله، وهو «برهان الغائية» الذي يتلخص في أنَّ العالم جهاز كباقي الأجهزة، ولا بُدَّ له من

---

(١) هو المذهب الربوبي القائم علىٰ سلطة العقل أو التجربة الإيمانية، دون سلطة الوحي. قد يتضمن ذلك إنكار الوحي واللادينية، وقد لا يتضمنه بالضرورة.

صانع هو في غاية الذكاء والخبرة، فيرىٰ أنَّ هذا البرهان لا يرضي المتصوفة؛ لِمَا فيه من التشبيه المادي، ولا الشكاك؛ لأنه لا يستلزم وجود إله واحد إذ قد يسمح بتعاون بين آلهة عديدين[1].

وينتهي -أخيرًا- إلىٰ أنَّ الدين ألصق بالعاطفة والقلب منه بالتفكير والعقل، ولهذا يقبل باسم العاطفة أهم المبادئ الدينية، وإن كان قد شكَّ فيها من قبل باسم العقل، وما الشكُّ إلَّا حال طارئة يجب أن يعقبها اليقين الدائم[2].

وإذا كان هيوم قد اعتمد علىٰ العاطفة في يقينه الديني؛ فإنَّه يعتمد عليها أيضًا في توضيح مشكلة الخير والشر؛ فيرىٰ أنَّ الأخلاق لا يُمكن أن تقوم علىٰ دعامة من العقل وحده؛ لأنَّها ليست حُكمًا وتقديرًا فقط، بل هي عمل وتنفيذ، والتنفيذ لا بُدَّ له من دافع العاطفة[3]، علىٰ أنَّ الأحكام الأخلاقيَّة نفسَها خاضعة للعرف والعادة والبيئة

---

(١) قدم هيوم في (محاورات في الدين الطبيعي) نقدًا للأدلة الثلاثة التقليدية علىٰ وجود الله، وهي: الدليل الوجودي -الأنطولوجي-، والدليل الكوني -الكوزمولوجي-، والدليل الغائي -التيلولوجي-. وفضلًا عمّا ذكره المؤلف هاهنا حول دفع الدليل الغائي؛ فإن هيوم اعتمد علىٰ الشر والألم اعتمادًا شديدًا في الرد علىٰ هذا الدليل. راجع: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، محمد عثمان الخشت، دار قباء، (٢٥-٢٧).

(٢) بخلاف الأطروحة الشائعة حول موقف هيوم الشكي والرافض للأديان السماوية والوضعية والدين والطبيعة؛ تجدر المعرفة بالأطروحة الأخرىٰ التي ترىٰ أن هيوم نقد الميتافيزيقا -الدينية بخاصة- كان بغرض التأسيس لها بصفتها علمًا، وليس بهدف هدمها أو القضاء عليها، وإنما لتأسيسها منهجيًا، وتحديد موضوعاتها، وتطوير أهدافها. راجع: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، محمد عثمان الخشت، دار قباء، (٤٨-١٠٥). هذه الأطروحة شبيهة بالأطروحة المتداولة فيما يتعلق بكانط، وهي ترىٰ أن هيوم كان مرحلة كانطية بالأساس. وكذلك يجدر التعرف علىٰ الأطروحة الموازنة بين شك هيوم، وطبيعيته وتأسيسه للمنهج التجريبي، عند: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، الشنيطي، (٢١٥-٢٢٣).

(٣) تقوم علاقة من التآزر بين العقل والعاطفة بين الواقع والقيمة، أو الكائنية والينبغية عند هيوم. فمن خلال العقل أو التأمل يتأسس التمييز بين العاطفة الأخلاقية ومجرد اللذة. فقد اهتم هيوم بالتفريق بين نوعين من العواطف: العواطف الأخلاقية، والعواطف غير الأخلاقية، حيث ينبغي التفريق بينهما والتحقق منهما «فليس كل عاطفة من عواطف اللذة والألم هي من قبيل هذا النوع المتفرد والمتميز الذي يجعلنا نقوم بأفعال الثناء واللوم. إن العاطفة تكون من هذا القبيل فقط عندما تكون الشخصية منظورًا إليها في كليتها وتمامها، وذلك دون إشارة منا إلىٰ مصلحتنا واهتماماتنا الخاصة، هي ما يستثير مثل هذا الشعور =

الطبيعيَّة والإنسانية، فرُبَّ جريمتين مُتساويتين في عناصرهما المادية لا تصادفان حُكمًا واحدًا تبعًا للظروف والأحوال، والوطنية في بلد حُرٍّ غيرها في بلد مُستعبَدٍ، والبطولة ذات مظاهر مختلفة لدىٰ المحاربين والمسالمين.

وإذن، حُكمنا بالخير والشر يرجع -أوَّلًا، وبالذات- إلىٰ عاطفة أفدناها من المجتمع، فجعلتنا نقدر الحسن، ونمقت القبيح، نستمسك بالسَّار، وننفر من الضار.

ولا نظنُّنا في حاجة أن نلاحظ أنَّ هذه الأخلاق المؤسسة علىٰ العاطفة ليست جديدة في العالم الإنجليزي، فقد قال بها «شافتسبري» قبل «هيوم»، وردَّدها مُعاصِره «هاتشسون»، وسيصادف هذا الاتجاه أنصارًا آخرين إن في إنجلترا، أو فرنسا، وألمانيا.

استعرضنا في هذا الفصل تاريخَ الفلسفة الإنجليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقصرنا الحديث علىٰ كبار رجالها الأربعة وهم: «هوبز، ولُوك، وبركلي، وهيوم»، إذا ما استثنينا «بيكون» الذي يتصل بالقرن السادس عشر اتصاله بالقرن السابع عشر، والذي أفردناه بفصل خاصٍّ.

ويجدر بنا قبل أن ننتقل إلىٰ موضوع آخر، أن نشير في اختصار إلىٰ آثار هذه الفلسفة في البيئات المختلفة، إنجليزية كانت، أو فرنسية، أو ألمانية.

- **فأمَّا أثرها في إنجلترا**: فلا يزال باقيًا إلىٰ اليوم، وعلىٰ ضوئها سار «مِل» (١٨٠٦-١٨٧٣م)، و«سبنسر» (١٨٢٠-١٩٠٣م)، وهما أكبر فلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر.

فيعتدُّ الأول كلَّ الاعتداد بقانون «تداعي المعاني» الذي قال به «هيوم»، ويُنكر رأسًا المبادئ العامة الضرورية.

ويرىٰ الثاني أنَّ المعرفة كُلَّها مكتسبة، غاية ما في الباب أنَّ بعضها اكتسبناه بأنفسنا، والبعض الآخر ورثناه عن آبائنا الذين اكتسبوه قديمًا.

ولئن كانت المدرسة الأيقوسية، التي قامت في القرن الثامن عشر وعمرت إلىٰ

= أو العاطفة التي يسودها الخير أو السوء بمعناهما الأخلاق». راجع: فلسفة هيوم الأخلاقية، محمد محمد مدين، دار التنوير، (١٣٣-١٥٠).

أخريات القرن التاسع عشر، قد عارضت النزعة الحسِّيَّة التجريبيَّة التي دعا إليها «لُوك» وأتباعه؛ فإنَّها تأثَّرت بهم جميعًا في طريقتهم التحليلية ومنهجهم النقدي.

- وأما في فرنسا: فالبحوث السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية، طوال القرن الثامن عشر، مَدِينَةٌ للدراسات الإنجليزية فـ«مونتسكيو» (١٦٨٩-١٧٥٥م) يدعو إلىٰ فصل السُّلطات كما دعا إلىٰ ذلك من قبل «لُوك»، ويذهب مثله إلىٰ أنَّ الملكية المقيدة بنظام نيابي مثلٌ أعلىٰ للحكم الصالح.

ويعتنق «فولتير» (١٦٩٤-١٧٧٨م) المذهب التجريبي، ونظريات نيوتن الطبيعيَّة، رافضًا بذلك طبيعة ديكارت ومذهبه العقلي، ويدعو إلىٰ حرية سياسية ودينية شبيهة بتلك التي دعا إليها «لُوك» في «خطابه في التسامح الديني».

ويعتدُّ «روسُّو» (١٧١٢-١٧٧٨م) بالعاطفة مُحاولًا أن يُؤسِّس عليها الأخلاق كُلَّها كما صنع «هيوم»، ويُردِّد نظرية العقد الاجتماعي التي قال بها «هوبز، ولوك»، وإن كان يُصوِّرها تصويرًا جديدًا.

ويجيء أخيرًا «كوندياك» (١٧١٥-١٧٨٠م) الذي يُعدُّ أكبر نصير فرنسي للمذهب التجريبي الإنجليزي في القرن الثامن عشر، بل لقد بالغ في النزعة الحسية، وأضحت المعرفة في نظره وليدة الحسِّ وحده، وما أشبهه في هذا بـ«هوبز» بين فلاسفة الإنجليز، فليس للذهن عنده عمل ما، وقوىٰ النفس التي نتحدث عنها من مخيلة أو ذاكرة أو انتباه ليست في الواقع إلَّا صورًا لإحساسات مختلفة.

- وأما في ألمانيا: فقد أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ «ليبنتز»، وإن حاول الرد علىٰ «لُوك» تأثر به، ووقف بينه وبين «ديكارت» موقفًا وسطًا فيما يتعلَّق بمشكلة المعرفة.

ثم يجيء «كانت»، وهو فيلسوف الألمان الأول بلا نزاع في القرن الثامن عشر، فيجاري «هيوم» في بعض خطواته، وإن تظاهر بالردِّ عليه ويُصرِّح بأنَّه هو الذي أيقظه من سبات المعتقدات القديمة، وسنرىٰ بعد قليل مقدار تأثُّره به في نزعته التجريبية، وروحه النقدية، وطائفة من آرائه الدينية والأخلاقية.

الفصلُ السادسُ

عِمَّانويل كَانْت[1]

Immanuel Kant

(1724-1804)

(١) نصل إلىٰ سقف الفلسفة الحديثة هنا حيث إن لحظة (كانط) كانت لحظة مشروع إبستيمولوجي أعمق من هيوم؛ حيث كانت لحظة مساءلة شاملة لأرضية الحداثة، سواء في مسندها العقلاني أو في مسندها التجريبي. والخلاصةُ التي انتهىٰ إليها (كانط) هي أن العقلَ محدودٌ بحدودِ عالم التجربة والظاهر، وليس قدرة معرفية مطلقة.

وهنا وجد الفكرُ الفلسفيُّ الأوربيُّ ذاتَه أمام أزمة عميقة لا تطال فكرةً أو مبحثًا من مباحثه فحسب، بل تطالُ الأساسَ الذي ينهض عليه. فمع بدء النقد الكانطي لم يَعُدْ للعلاقة الإدراكية أيُّ أساس يُنهضها، فبالرغم من أن هذه العلاقة تم الاعتناءُ بتأسيسها منذ الأفلاطونية والأرسطية، وتم توثيقُها وتوجيهُها مع الديكارتية، نحو التأسيس لممارسة السيادة علىٰ الوجود؛ فإنَّ النظرَ الكانطي في إمكان المعرفة أفقدها السند. وقد كانت الفكرة المنهجية التي قدمها (كانط) في كتابه «نقد العقل الخالص» إرهاصًا بتبلور نقد جذري للوعي الفلسفي الحداثي؛ إذ إن المراجعة النقدية التي أرادها صاحبُ مشروع «النقد»، أن تكون مجرد تعيين لحدود اشتغال القدرة الفاهمة، ستنقلب إلىٰ التشكيك في العقل بأكمله، لتخلص إلىٰ تخطيه مع فلسفات ما بعد الحداثة التي بدأت في التبلور في نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث انقلب الأمرُ إلىٰ تأسيس علاقة إيروسية تتقصد الالتذاذ.

انظر في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، د. الطيب بوعزة، نماء، ص١٨.

عِمّانويل كَانْت Immanuel Kant

(1724-1804)

هو فيلسوفُ الفكرة البعيدة، والبحث العميق، يغوصُ إلىٰ دقائق المعاني؛ فيكشف عن تناقض، حيث كان الناس يتوهمون التوافق والانسجام، ويهتدي إلىٰ مغالطات كانت تُساق قبله مساق الحجة والبرهان.

وبذا أقال القرن الثامن عشر من عثرته، وخلَّصه من كبوته، فلولاه لعُدَّ في تاريخ الفلسفة قرن هدم وإنكار وتدهور وانحطاط.

وكأنّي به قد جاء في نهايته؛ ليربط مراحل البحث الإنساني بعضها ببعض، ويعقد صلة بين الماضي والحاضر، فإذا كان مذهب «ديكارت» العقلي هو الذي ساد أوربا في القرن السابع عشر، وإذا كانت نزعة «لُوك» التجريبية هي التي تحكمت في التفكير الفلسفي معظم القرن الثامن عشر؛ فإن «كَانْت» شاء أن يجمع بين الجانبين، ويضم في شخصه هذين الاتجاهين، فهو -إذن- خلاصة ذلك النزاع الطويل الذي دام قرنين كاملين.

وفوق هذا: فهو نقطة بدء لحركة فلسفية لا تزال آثارها باقية إلىٰ اليوم، فلا نكاد نجد في مراحل التاريخ جميعه فلسفة بلغت من النفوذ مبلغ فلسفته في المدارس التي تلتها مباشرة، فالبحوث الفلسفية المختلفة في القرن التاسع عشر مدينة له إلىٰ حدٍّ كبير، بل نستطيع أن نذهب إلىٰ ما هو أبعد من ذلك، ونقرر أن ليس ثمة مذهب فلسفي منذ أخريات القرن الثامن عشر إلىٰ اليوم لم يتأثَّر عن قرب أو عن بعد بطريقته النقدية.

هذا هو «كَانْت» بين الفلاسفة وفي تاريخ الفلسفة عامَّة، أمَّا «كَانْت» بين الألمان، وفي تاريخ التفكير الألماني خاصَّة؛ فهو بلا نزاع عماده وقوامه، وقائده وزعيمه، وإذا ما تحدَّثنا عن فلسفة ألمانية؛ فإنَّما نقصد -أوَّلًا، وبالذات- الفلسفة الكانتية.

ولا غرابة فـ«كَانْت» ألماني في نشأته وحياته، وفي صبره وأناته وفي عمقه ودقته، بل هو ألماني أيضًا -وإن أنكره بعض الألمان- في غموضه وخفائه.

حقا إنَّ «ليبنتز، وولف» سبقاه إلىٰ تكوين فلسفة يُمكن أن يُقال عنها إنَّها ألمانية، ولكن الأول عالمي أكثر منه ألماني، والثاني مُلخِّص ومُقلِّد أكثر منه فيلسوف ومبتكر.

وأما كبار مفكري الألمان في القرن التاسع عشر أمثال «فِختِه، وهيجل، وشوبنهور» فكلُّهم عالةٌ علىٰ كَانْت، أخذوا عنه، وتأثروا به، وهم منه بمنزلة التلاميذ والأتباع.

وسنتحدث عنه في بيئته الألمانية الخاصة، ثم نربطه بالبيئة الفلسفية العامة، فنعرض لحياته، ومصنفاته، ونلخص آراءه ونظرياته، ثم نُبيِّن أثره فيمن جاؤوا بعده.

أولًا: حياتُهُ

وُلد «كَانْت» بكينسبورج سنة (١٧٢٤م)، من أبٍ سرَّاج يجني قوت يومه من صنع يده، وأمٍّ عُرفت بالصلاح والتقوىٰ، فنشأ في هذه الأسرة علىٰ شيء من الضيق والشدة، وأخذ بقدر غير قليل من الخشونة والقسوة ولم يكد يبلغ الثامنة حتىٰ ألحق بكلية فردريك الدينية، وهناك اتصل بناظرها «شولتز» (Shultz) الذي كان يرىٰ في قراءة النصوص الدينية وسيلة ناجعة من وسائل التربية الروحية، لهذا وجه تلميذه نحو دراسة واسعة كان لها أثر كبير في أسلوبه وطريقة أدائه لمعانيه.

وفي سنة (١٧٤٠م) دخل الجامعة، وقضىٰ فيها ست سنوات ينهل من حياض العلوم المختلفة، فدرس اللَّاهوت، وعُني بالبحوث الطبيعيَّة والفلكية، واشتغل بالمسائل الفلسفية والميتافزيقية، وكانت الآراء الطبيعيَّة السائدة في عصره هي آراء «نيوتن»، والفلسفة التي تدرس في الجامعات الألمانية كلها هي فلسفة «ليبنتز» مصوغة في قالب «ولف» ومُلخَّصاته.

ولمَّا بلغ الثانية والعشرين فَقَدَ أباه، وقد فقد أمه من قبل وهو في سن الثالثة عشرة، فكان لا بُدَّ له أن يسعىٰ لكسب عيشه ويعمل للحصول علىٰ قوته، ولذلك هجر كينسبورج إلىٰ قرية مجاورة، ونزل في بعض الأسر الأرستقراطية؛ ليعلم أطفالها، وفي هذا ما هيأ له الفرصة للوقوف علىٰ عادات وتقاليد لا عهد له بها، وما سمح له بالقيام بملاحظات جديدة.

ولم يعد إلىٰ كينسبورج إلَّا سنة (١٧٥٥م) حين تقدَّم للدكتوراه، وبعد أن حصل عليها نصب نفسه مُدرِّسًا حُرًّا في الجامعة، والتف حوله عدد غير قليل من التلاميذ والمستمعين الذين أعجبوا بسعة اطلاعه وغزارة مادته، وراقهم منهجه الدقيق وبحثه المنظم. وقد تعرَّض لموضوعات عِدَّة فحاضر في الطبيعة والجغرافيا، والرياضة والفلك، والأخلاق والميتافزيقا.

إلَّا أنَّه -علىٰ الرغم من كل هذا- لم يمنح لقب الأستاذية الرسمي إلَّا بعد (١٥ سنة)، ومنذ ذلك الحين عظم نفوذه، وسمت منزلته، فانتخب مرة عميدًا لكلية الفلسفة، وأخرىٰ مُديرًا للجامعة، واختير لعضوية مجمع برلين وفينا وبطرسبورج.

وقد استمر في نشاطه وعمله الدائم حتىٰ سنة (١٧٩٦م)، وبعد ذلك أحسَّ بأنَّ صحته لا تُساعده علىٰ متابعة التدريس، فاضطر إلىٰ ملازمة داره، وأخذ يفقد قواه شيئًا فشيئًا إلىٰ أن توفي سنة (١٨٠٤م).

وقد ودعته كينسبورج الوداع الأخير في مظهر بلغ حدَّه في التقدير والإجلال، وجاء آية من آيات الإخلاص والوفاء، وكتب علىٰ قبره كلمته المأثورة: «**شيئان يملآن نفسي إعجابًا واحترامًا مُتجدِّدًا وناميًا دائمًا كُلَّما فكرت فيهما وتذكرتهما، وهما السماء المزدانة بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في أعماق قلبي**».

وحُقَّ لكينسبورج أن تحتفِي بفيلسوفها، فقد خلَّد اسمَها، ووقف حياته عليها، فلم يبرحها إلَّا فترة قصيرة طلبًا للقوت وسعيًا وراء العيش، ولم ينقطع عن التدريس في جامعتها إلَّا يوم أن عجز جسمه عن القيام بما تصبو إليه نفسه.

هذا إلىٰ أنَّه كان مثالًا نادرًا في مسلكه الشخصي وحياته الخاصة، لا يعرف السوء ولا يسيء إلىٰ أحدٍ، بعد عن الأعمال السياسية، ومراكز الدولة؛ فسلم -بوجه عام- من ويلاتها، اللَّهم إلَّا يوم أن ظهر كتابه: «الدين في حدود العقل العادي» في عهد فردريك الثاني الذي صادره، وألزم مُؤلِّفه ألَّا يكتب في المسائل الدينية، إلَّا أنَّ هذا الحجر لم يدم طويلًا، وما أن انقضىٰ عهد هذا الملك حتىٰ عادت إلىٰ «كَانْت» حريته.

ولقد عاش هذا الفيلسوف عيشة هي أقرب ما يكون إلىٰ النسك والزهادة، فكان يقضي وقته بين درسه وداره ونزهته، يستيقظ في ساعة مبكرة، ثم يتناول القهوة ويبدأ في الكتابة والبحث إلىٰ أن تحين ساعة الدرس، فيذهب إلىٰ الجامعة، ثم يعود للغداء، وفي منتصف الساعة الرابعة بعد الظهر يخرج إلىٰ رياضته اليومية في غابة مجاورة ما كان ينقطع عنها صيفًا ولا شتاء.

ولم يكن له من سمير ولا أنيس بعد وفاة أبويه إلَّا خادمه الأمين لامب (Lampe) الذي لازمه إلىٰ أن مات.

حياة منظمة -كما ترىٰ- شاء «كَانْت» أن يفلسفها، فأخضعها لإرادته القوية،

ومنهجه الدقيق، فلم يخرج يومًا علىٰ مبدأ وضعه، ولم يجاوز مُطلقًا سُنَّةً استنها لنفسه.

ولا أظنُّنا في حاجة أن نلاحظ أنَّ هذه الحياة خلو من أي حدث يلفت النظر، أو أمر يخرج علىٰ المألوف، وبذا أعدَّ كَانْت فلسفته في هدوء وأتمَّ بحثه في تأنٍّ وتُؤدة.

وقد أثَّرت فيه عوامل مختلفة يمكننا أن نردها إلىٰ ما يلي:

١- تلك التربية الدينية التي توفَّرت له في البيت والمدرسة وغرست في قلبه حُبَّ المبادئ المسيحية، والتعاليم البروتستنتية، وكان لها أثرها -قطعًا- في آرائه الأخلاقية، ومسلكه القاسي العنيف، ولئن كان قد رفض بعض الأصول الدينية باسم العلم والفلسفة؛ فإنَّه سلَّم بها باسم السلوك والأخلاق.

٢- كان لدراسته الجامعية دخل كبير في تكوينه العلمي والفلسفي، فمكَّنته من الإلمام بأهمِّ المسائل العلمية التي شغلت معاصريه ووجهته نحو عالم الحسِّ والواقع، وإذا كان قد شغل بما وراء الطبيعة، فما ذاك إلَّا ليحدد المبادئ التي يخضع لها البحث العلمي، ولا أدلَّ علىٰ هذا من أنَّ مُؤلَّفاته الأولىٰ تدور في جملتها حول العلم والموضوعات العلمية، فهو إذن في نشأته عالم واقعي تجريبي، ومن جهة أخرىٰ كانت فلسفة «ولف» التي تعلَّمها في الجامعة هي الدعامة الأولىٰ في تكوين آرائه ومنهجه الفلسفي، فعن «وُلف» أخذ ذلك المنهج الذي يعتمد علىٰ الضبط والتقسيم وتحرير الأفكار، وصوغها في قالب المبادئ الثابتة والقضايا المحدودة والتعريفات الواضحة، ومنه استقىٰ النظريات التي شغلته في سني بحثه الأولىٰ، كفكرة الإمكان والضرورة، والآلية والديناميكية، ومبدأ السبب الكافي، وغير ذلك من المسائل الرئيسة في فلسفة ليبنتز.

٣- لم يقف كَانْت عند هذه المؤثرات الداخلية، بل تطلَّعت نفسه إلىٰ ما يجري في البلاد الأخرىٰ، فقرأ قدرًا من ثمار الفكر الفرنسي والإنجليزي، وتمكَّن من نفسه بوجه خاص شخصيتان هما: «روسُّو، وهيوم»، فراقه كتاب «إميل» الذي وضعه الأول إلىٰ حدٍّ أنَّه -رغبة في إتمام قراءته- لم يخرج إلىٰ نزهته اليومية المقدسة في نظره، ونمَّىٰ فيه الثاني روحَ النقد التي هي دعامة فلسفته.

٤- إلَّا أنَّ هذه العوامل علىٰ اختلافها ما كانت لتنتج شيئًا لولا عقليته الجبارة وبحثه المستمر، فقد مُنح قوّىٰ عقليَّة ممتازة، وضمَّ إليها صبرًا وجَلَدا لا يقوىٰ عليهما كثيرون، وبذا جاءت فلسفته نتيجة الدرس العميق والتفكير المضني، وإذا كُنَّا نصادف اليوم عناء في تفهُّمها، فما ذاك إلَّا لأنَّه غاص عليها في قرار لا يجدي كثيرًا تحديق النظر إليه.

ثانيًا: مصنفاتُه

قضىٰ «كَانْت» شطرًا كبيرًا من حياته في الكتابة والتأليف، فظهر أول مُؤلَّف له ولمَّا يجاوز الثالثة والعشرين، واستمر يكتب ويبحث إلىٰ أن ناهز الخامسة والسبعين، خمسون سنة أو يزيد قضاها في تدوين آرائه وتقييد أفكاره، وهو المُؤلِّف المنقطع لتأليفه، والباحث المتفرغ لبحثه. فلا يبدو غريبًا -إذن- أن تمتد قائمة كتبه، وتتنوع الموضوعات التي تعرَّض لها، وما أشبهه في هذا بـ«ليبنتز» من الفلاسفة المحدثين، ولم يتسع له الزمن لنشر كلِّ ما أنتجه، وبقي منه جزء لم ينشر إلَّا بعد موته.

ويطول بنا السرد لو حاولنا هنا أن نستقصي مؤلفاته كلَّها، إلَّا أنَّا نلاحظ -بوجه عامٍّ- أن مُؤلَّفات الخمس عشرة سنة الأولىٰ تتصل بالمسائل العلمية: كالحركة والسكون، والزلازل والبراكين، ودورة الأرض والرياح وفي الخمس عشرة سنة التالية أخذ يعد العدة لفلسفته الخالدة ومنهجه النقدي الذي يذكر كُلَّما ذكر اسمه، فبدأ ينقد النظريات الميتافزيقية القديمة، ويُناقش العَلاقة بين عالم الحسِّ وعالم العقل[1].

وإنا لندع جانبًا هاتين المرحلتين، ونقصر حديثنا علىٰ مؤلفات المرحلة الأخيرة التي تبدأ من سنة (١٧٨٠م)، وتنتهي في سنة (١٧٩٩م)، علىٰ أنَّا سنهمل في هذه المرحلة أيضًا بحوثه العلمية التي لم ينسها طول حياته، ونستغني عن دراساته الفلسفية الجزئية بكتبه الرئيسة، وهي:

---

(١) تسمىٰ مؤلفات كانط قبل (١٧٨١) بمؤلفات كانط قبل النقدية. وأهمها: تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماوات، وإيضاح جديد للمبادئ الأولىٰ للمعرفة الميتافيزيقية، الأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله، وتأملات في الشعور بالجميل والجليل، مقالات في البينة في العلوم الميتافيزيقية، في السبب الأول للفصل بين المناطق في المكان، في صورة ومبادئ العالمين المحسوس والمعقول.

١- «نقد العقل النظري»[1].

(Kritik der reinen Vernunft).

- الذي نشره سنة (١٧٨١م)، وأعاد طبعه بعد تنقيح وتهذيب واضح سنة (١٧٨٧م)، وهو بلا نزاع أعظم مؤلفاته، ومن أهم ما كتب في الأدب الألماني، ويعرض فيه جملة نظرياته ومنهجه الفلسفي، فبفهمه نفهم الفلسفة الكانتية كلها، وقد أحدث في الدائرة الفلسفية حركة وانقلابًا لم يحدثهما أي مُؤلَّفٍ آخر منذ القرن الثامن عشر.

٢- «دعائم ميتافزيقا الأخلاق»[2].

(Grundlegung zur Metaphysik der sitten).

- وقد ظهر سنة (١٧٨٥م)، وفيه يشرح فكرة الواجب التي أراد أن يحلها محل فكرة الخير المعروفة من قديم.

٣- «نقد العقل العملي».

(Kritik der praktischen Vernunft).

- الذي ظهر بعد الكتاب السابق بثلاث سنين، ويشرح فيه الأسس الدينية والميتافزيقية لنظريته الأخلاقية.

٤- «نقد قوة الحكم»[3].

(Kritik der Urtheilskraft).

- وقد نشر سنة (١٧٩٠م)، وبه تتمُّ سلسلة كتبه النقدية الثلاثة، وفيه يوضح فكرة الجمال كما وضح من قبل فكرة الحق والخير.

لم يُؤلِّف «كَانْت» باللغة الألمانية فحسب، بل كتب باللَّاتينية أيضًا، وهو في

---

(١) ويترجم نقد العقل المحض، كما في ترجمة: غانم هلا، المنظمة العربية للعلوم، وموسىٰ وهبة، مركز الإنماء، ودار التنوير. ويترجم: البحت، ويترجم: الخالص، في كتابات أخرىٰ.

(٢) ويترجم: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، كما في الترجمة القديمة لمحمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، ويترجم: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، كما في ترجمة عبد الغفار المكاوي، المكتبة العربية، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ثم مكتبة الجمل.

(٣) ويترجم: نقد ملكة الحكم، كما في ترجمة غانم هلا، المنظمة العربية للترجمة، وسعيد الغانمي، التنوير.

كليهما غامض مُعقَّد يطيل جمله، ويدخل في ثنايا الجملة الأصلية جُملًا معترضة بحيث تصعب متابعته. هذا إلىٰ أنَّه كثيرًا ما يستعمل بعض المصطلحات المدرسية القديمة التي هجرها معظم رجال القرن السابع عشر والثامن عشر، فصبغ فلسفته بصبغة فنية خالصة، وعزَّ علىٰ كثيرين كشفه في باطن عبارته الطويلة المغلقة.

ولعلَّ ذلك راجع إلىٰ محاكاته «ولف» في عرضه وطريقة تأليفه واستيلاء الأسلوب اللاتيني عليه، علىٰ أنَّ الألمانية أقرب اللغات الأوربية الحية إلىٰ اللَّاتينية في تصريفها وتركيب جملها. وفوق هذا يظهر أنَّ كَانْت يريد أن يقف دراساته العويصة علىٰ الخاصة وحدهم؛ لأنَّ العامة لا قبل لهم بها، بدليل أنَّا نجد له بعض مؤلفات امتازت بالجلاء والوضوح.

ثالثًا: فلسفتُه

فلسفة «كَانْت» فكرة وطريقة، وموضوع ومنهج، هي فكرة: بما اشتملت عليه من آراء دقيقة، ونظريات شاملة، وطريقة: بما قامت عليه من منهج خاصٍّ لعرض تلك الآراء، ومناقشة هذه النظريات.

وليس هذان الجانبان بمنفصلين، فآراؤه ونظرياته لم تصل إلىٰ ما وصلت إليه من العمق والدقة إلَّا بفضل ما عوَّل عليه من منهج نقدي، ونقده لم يبرز ولم يتميَّز إلَّا لأنَّه انصب علىٰ طائفة من المشاكل لم يتنبه إليها من سبقه من الفلاسفة والباحثين.

وعلىٰ هذا نستطيع أن نتحدث علىٰ السواء عن «الفلسفة الكانتية» أو «المذهب النقدي»، ويكاد التعبيران في عرف مؤرخي الفلسفة يتساويان.

حقًّا إنَّ لكلِّ فيلسوف طريقته الخاصة في عرض آرائه ونظرياته، ولكن في منهج كانْت كانت من الابتكار والجدة ما يجعلها حجر الزاوية في بناء فلسفته والنقطة البارزة في بحثه، ولقد تفلسف قبل أن يكشف هذا المنهج، فلم تلفت فلسفته الأنظار، ولم تحدث أثرًا يُذكر فيمن حوله، وما إن اهتدىٰ إليه حتىٰ ذاع صيته وتحدث الناس عنه، بل وأحدث في دائرة الفلسفة ثورة -كما يسميها- شبيهة بتلك الثورة التي أحدثها كوبرنيق في علم الفلك، ففلسفته الخالدة التي تأثر بها الخلف ورددها التلاميذ والأتباع هي الفلسفة النقدية وخصومه ومعارضوه، وإن رفضوا بعض آرائه، لم يسلموا من عدوىٰ نقده.

ولقد ذهب بعضُهم إلىٰ أنَّ كشف المذهب النقدي يعدُّ حدًّا فاصلًا بين عهدين، وأساسًا لكلِّ تفكير فلسفي جاء بعده.

ودون أن نغلو هذا الغلو نستطيع أن نقول: إنَّ هناك تيارًا نقديًّا واضحًا في تاريخ التفكير الفلسفي والعلمي طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وتدور فلسفة «كَانْت» من حيث موضوعها حول نقطتين رئيستين وتجيب -كما

يُصرِّح هو- عن سؤالين أساسين، وهما:

- ماذا يمكننا أن نعرف؟

- وماذا يجب أن نعمل؟

والسؤال الأول -كما يبدو- مُنصبٌّ علىٰ نظرية المعرفة، في حين أنَّ السؤال الثاني يتصل بمشكلة السلوك، وهذه الثنائية واضحة لديه تمام الوضوح، بدليل أن كتبه الفلسفية الهامة اثنان: «نقد العقل النظري» الذي يدرس فيه مشكلة المعرفة، و«نقد العقل العملي» الذي يدرس فيه مشكلة السلوك، وبذا يستوعب فكرة الحق والخير اللذين يعتبران موضوع الفلسفة بوجه عام.

وإذا كان قد أضاف في آخر حياته إلىٰ كتابيه السابقين نقدًا ثالثًا يدرس فيه فكرة الجمال، فلم يكن هذا بالجديد عليهما؛ ذلك لأنَّ فكرة الخير والجمال لديه -كما كانتا لدىٰ فلاسفة اليونان- متصلتان ومتكاملتان.

هذا إلىٰ أنَّ النقد الثالث أشبه ما يكون بحلقة اتصال بين النقدين الأولين، وهمزة وصل بين التجربة وما وراءها، بين عالم الظواهر وعالم الحقائق.

وعلىٰ هذا إذا كنا نريد أن نلمَّ بفلسفته، فلا بُدَّ من أن نلقي نظرة علىٰ منهجه، وندرس رأيه في المعرفة والسلوك.

(١) المنهج النقدي:

النقد وسيلة من وسائل تمحيص الآراء وتحرير الأفكار، يتطلب ملاحظة دقيقة، وانتباهًا تامًّا، واطلاعًا شاملًا يُمكِّن من إدراك الغامض والتنبُّه إلىٰ الخفي، والاهتداء إلىٰ الناقص.

هو ضرب من التحليل، وتقليب الأمور علىٰ وجوهها؛ ليقف الإنسان علىٰ دخائلها ومحتوياته، فيُحلِّل الناقد الفكرة أو العبارة؛ ليتبيَّن ما فيها من صواب أو خطأ.

وليس بيسير علىٰ كلِّ إنسان أن يكون نقادًا، فلا بُدَّ من استعداد خاصٍّ ومواهب معينة، وهناك أشخاص مدفوعون إلىٰ النقد بفطرتهم، يتبيَّنون مواطن الضعف لأول نظرة، وآخرون اعتقاديون مُسلِّمون يتقبَّلُون ما يرون ويسمعون وكلُّهم إيمان وطمأنينة.

ولئن كان التسليم مدعاةَ الهدوء والسكون، فالنقدُ عامل من عوامل التحري

والدقة، وبقدر ما يفترق النقد عن الاعتقاد والتسليم يبعد أيضًا عن الشكِّ والإنكار، نعم إنَّه خطوة في سبيل الشكِّ، إلَّا أنَّه ليس الخطوة النهائية فالشَّاكُّ ناقدٌ مستمر في نقده لا يقف عند غاية، ولا يطمئن إلىٰ نهاية، والناقد شاكٌّ في بعض ما يعرض له ومُسلِّم ببعضه الآخر.

لم يبتكر كَانْت النقد، ولم يخلقه من عدم، وإنَّما سبقه إليه مفكرون كثيرون من فلاسفة ومؤرخين وأدباء وفنانين، وامتاز القرن الثامن عشر خاصة بروح نقدية واضحة.

بيد أنَّ الجديد لديه: أنَّه تعمَّق فيه، وطبَّقه في مدًىٰ فسيح، فكان يفترض الفروض، ويعود عليها ناقدًا ومناقشًا، وقد يصل به الأمر أن يُناقش الفرض ونقيضه في آنٍ واحد، ومتناقضاته المشهورة التي سنعرض لها بعد قليل أوضح مثل علىٰ ذلك. وفوق هذا فقد استخدمه أبلغ استخدام في توضيح مشكلة المعرفة، فعقد للعقل محكمة حاسَبَه فيها الحساب العسير علىٰ أعماله وادعاءاته، فما كان في مُكْنَتِهِ قبله، وما خرج عن طوقه رفضه، وهذا الحساب في رأيه أساس لكلٍّ بحث فلسفي.

وبعد أن اطمأن إلىٰ منهجه الجديد، وأثره في نظرية المعرفة، أخذ يطبقه علىٰ مشكلة الخير، ثم فكرة الجمال، ومن هنا سُمِّيت فلسفته كُلُّها بالفلسفة النقدية.

وكأنه آلَىٰ علىٰ نفسه أن ينقد كلَّ شيء، وخاصَّة ما كان مُسلَّمًا به قديمًا، وهو في هذا شبيه كلَّ الشبه بديكارت في شكِّه المنهجي، فكلٌّ منهما ينقد أو يشكُّ للتحري والدقة والوصول إلىٰ يقين جازم لا شبهة فيه.

مضىٰ «كَانْت» بعد أن حصل علىٰ الدكتوراه سنة (١٧٥٥م) يُفلسف علىٰ طريقة معاصريه ومَن حوله، ويُردِّد الآراء العلمية والفلسفية السائدة في بيئته، ولكنَّه لم يلبث أن اهتدىٰ إلىٰ معالم فلسفته الخاصة[1].

---

(١) يجادل باحثون بشأن طبيعة كانط قبل النقدية. ففي ضوء مؤلفاته يظهر كانط عالمًا -طبيعيًا آليا نيوتونيا- أكثر منه فيلسوفًا. وأن التدبر في تلك الأعمال -التي لا تحظىٰ بالقراءة بفعل مشروعه النقدي رغم أهميتها البالغة في معرفة سياق مشروع كانط النقدي- يبرهن علىٰ النزوع المضاد للاهوت في الفلسفة الكانطية قبل النقدية. راجع: الاستقراء المهم لتلك الأعمال في: المعقول واللامعقول في الأديان: بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، محمد عثمان الخشت، دار نهضة مصر، (١٥-٤٥).

وفيما بين سنة (١٧٧٠، و١٧٨٠م) أخذ يعدُّ العدة لإقامة دعائمها وتحديد منهجها، فكان يناقش آراء التجريبيين والعقليين، ويعارض الطبيعيين بالرياضيين، ويقابل بين الآليين والديناميكيين.

ثم أخرج -أخيرًا- كتاب «نقد العقل النظري» سنة (١٧٨١م) ففلسفته النقدية لم تنضج -إذن- إلَّا في جو من المتناقضات والآراء المتعارضة، وهذا الكتاب هو قانونها الأساسي، يشتمل علىٰ أصولها ومبادئها، ويُبيِّن أغراضها ومنهجها، وكلُّ ما كتب بعده سير علىٰ سننه وتفصيل لبعض جزئياته، ولا ندهش مُطلقًا إذا رأينا هذه الفلسفة غزيرة المادة، متنوعة المسائل والموضوعات، مليئة بالأفكار الدقيقة، فإنَّ واضعها -وهو مَن نعرف في عبقريته وصبره وجَلده- لم يُكوِّنها إلَّا بعد أن بلغ السابعة والخمسين.

ويبدو عليه أنَّه كان يعتدُّ بها كل الاعتداد، ولا أدلَّ علىٰ ذلك من أنَّه اتخذ النقد، وهو رمزها وشارتها، اسمًا للكتب الثلاثة الرئيسة التي كتبها في العشرين سنة الأخيرة من حياته.

(٢) نظرية المعرفة:

لا نظنُّ أنَّ واحدًا من الفلاسفة المحدثين فصَّل القول في نظرية المعرفة مثلما فعل «كَانْت»، ولا نظنُّ أنَّ واحدًا منهم سَمَا بها إلىٰ تلك المرتبة التي انتهت إليها.

حقًّا إنَّ فلاسفة الإنجليز جعلوها هدفهم الرئيس، ووضعوا فيها بحوثًا مختلفة، ولكنَّهم لم ينظروا إليها في عناية إلَّا من ناحيتها السيكلوجية في حين أنه درسها في نواحيها المختلفة، وشاء أن يُناقش في ثناياها مبادئ العلوم، رياضية كانت أو طبيعية أو ميتافزيقية، كما صنع أفلاطون في التاريخ القديم.

ولا نزاع في أنَّ «نقد العقل النظري» يفضل ما كتبه «لُوك، وهيوم» في هذا الباب، وليس بغريب أن يكون هذا موقفه، فقد هُيِّئَتْ له الأسباب ليفصل في خصومة طال فيها النزاع، فاستوعب أقوال المتخاصمين، ثم قضىٰ قضاءه الأخير، ولهذا تأثر بالآراء التي سادت القرن السابع عشر والثامن عشر، إلَّا أنَّ نظريته في المعرفة تمتاز عمَّا سبقها بمزايا كثيرة.

فهي -أوَّلًا- ليست تجريبية خالصة، ولا عقلية خالصة، وإنَّما تقف موقفًا وسطًا بين الحسِّ والذهن، والتجربة والعقل، وتأخذ من كلٍّ بنصيب ولا يبدو هذا الجمع في أية نظرية من النظريات الحديثة بصورة واضحة وضوحها في هذه النظرية، ولم يطمئن «كَانْت» بعد أن خَطَا في البحث الفلسفي خطوات إلىٰ واحد من المذهبين التجريبي والعقلي، تبيَّن وأخذ عيوب كلٍّ، ثم رسم هذه العيوب رسمًا جليًّا في نقده للعقل النظري، وأوضح عيوب الأوَّل: أنَّه لا يستطيع أن يفسر التجربة علىٰ ضوء التجربة وحدها، وأهم عيب في الثاني: أنَّه يفسح المجال للعقل، ويزعم أنَّه يعرف كل شيء.

فلم يرَ «كَانْت» بُدًّا من أن يُقرِّر أنَّ عالم التجربة فقط هو الذي يمكن معرفته، وأن ما وراء الواقع لا سبيل للعقل إليه[1].

غير أنَّه يلاحظ من جهة أخرىٰ أنَّ المحسوسات تتطلب أصولًا ومبادئ أولية تساعد علىٰ إدراكها، وهذه المبادئ لا يُمكن أن تُستمد من التجربة؛ لأنَّا لا نستطيع أن نتصوَّر تجربة من دونها، فهي أسبق منها وشرطٌ لها، هذا إلىٰ أنَّها تمتاز عن المدركات الحسية بخاصتين هامتين، وهما العموم والضرورة، فكُلُّنا يُسلِّم بها، ولا بُدَّ لمدلولها أن يتحقق دائمًا.

وليست هذه المبادئ من وضع «كَانْت» وابتكاره، فقد انتهىٰ إليها قبله فلاسفة آخرون، ولكنَّ أحدًا لم يُحاول البرهنة عليها مثله، ولم يُوضِّحها توضيحَه، وفي مقدمة كتاب «نقد العقل النظري» يبدأ فيفرِّق بين الأحكام التحليلية التي يكون الحكم فيها من لوازم المحكوم عليه، كقولنا: «الجسم ما له امتداد»، والأحكام التركيبية[2] التي تضيف إلىٰ علمنا جديدًا، مثل: «المستقيم أقصر بُعدٍ بين نقطتين»، وهذه الأخيرة

(١) وهو عالم الظاهرة في نفسها، أو الشيء في ذاته.

(٢) الحكم هو القضية. وهي القول الذي يحتمل الصدق أو الكذب لذاته، أي: بقطع النظر عن مطابقته للموضوع الخارجي. والحكم عند كانط إما أن يكون تحليليًا، أو تركيبيًا -تأليفيًا-، وإما أن يكون قبليًا prior أو بعديًا post prior. فالحكم التحليلي لا يضيف محمولها شيئًا إلىٰ موضوعها، فهي مجرد تفكيك الموضوع إلىٰ معانيه الجزئية، بخلاف التركيبية. وجميع الأحكام التحليلية: قبلية: ويمكن إظهار صدقها أو كذبها، أو حتىٰ ضرورتها واستحالتها المنطقية من دون الالتجاء إلىٰ التجربة أو الملاحظة، بخلاف الأحكام التركيبية: فهي بعدية، تحتاج إلىٰ التجربة أو الملاحظة لإثبات صدقها. انظر: الأنا والعالم، باقر حسين، (٢٤٤-٢٤٦).

تتطلب عملًا ذهنيًّا، ولها دخل كبير في البحث العلمي، وقد كان يُظنُّ أنَّها كلَّها تجريبية، فأثبت كَانْت أنَّ من بينها ما هو سابق علىٰ التجربة، وأخذ علىٰ عاتقه أن يحصيه ويحصره.

ويُمكننا أن نقول -في اختصار-: إنَّ كتابه الآنف الذكر إنَّما يرمي إلىٰ تحديد المبادئ الأولية، وبيان أثرها في تكوين المعرفة، وهنا تبدو صلته بالعقليين وقربه منهم.

- وأخيرًا: لقد درج التجريبيون في توضيحهم المعرفة علىٰ تحليل الأفكار والمعاني الكلية، وبيان مقدار ارتباطها بالمفردات الجزئية والعالم الخارجي، أمَّا «كَانْت» فيسلك سبيلًا آخر، وبدل أن يُوضِّح المعرفة بواسطة الأشياء يعكس الآية، ويفسر الأشياء بواسطة الذهن والمبادئ الأولىٰ، ويقف موقفًا شبيهًا بموقف كوبرنيق حين اعتبر الأفلاك مركزًا للحركة، بدل أن يعتبر الرائي مركزًا لها، وغيَّر بذلك اتجاه الدراسات الفلكية، وفوق هذا فهو لا يُحلِّل المعاني الكلية المتكونة، وإنَّما يُبيِّن طريقة تكوينها، ويدرس الذهن عاملًا ومنتجًا ومدركًا ومُفكِّرًا، ليُبيِّن القوانين التي يخضع لها في أثناء أدائه لوظيفته.

فهو يُوضِّح العقل لا المعقولات فقط، والإدراك لا الأشياء المدركة وحدها، وفي هذا ما يُفسِّر تعبيره المشهور: «نقد العقل».

فالنقد يرمي إلىٰ بيان كيفية استخدام العقل الإنساني استخدامًا صالحًا في البحث العلمي والميتافزيقي، وما دام هذا البحث يتطلب أفكارًا أولية فلا بُدَّ من درسها وتحليلها.

وكم أطال كَانْت في حديثه عن تلك الأفكار أو المبادئ والصور الأولية، كما تسميها بأسماء مختلفة، ولا نستطيع هنا أن نتابعه في كلِّ ما ذهب إليه من تفاصيل وجزئيات، فإنَّ معنىٰ هذا أن نستعرض كل كتاب «نقد العقل النظري» الذي وضع خِصِّيصًا لتوضيح مشكلة المعرفة وسنكتفي بأن نُبيِّن العناصر الرئيسة التي عوَّل عليها في حلِّ هذه المشكلة.

ووسائل المعرفة الممكنة ثلاث:

١- الإحساس الذي يربطنا بالعالم الخارجي، ويمدُّ الذهن بالصور المتغيرة والجزئيات المتفرقة.

٢- الإدراك الذهني الذي يجمع متفرقات الحس ويربط بعضها ببعض ويستخلص منها الأفكار العامة والمعاني الكلية.

٣- النظر العقلي[١] الذي يكشف الأشياء من حيث هي والحقائق المطلقة، والذي يتشبث به أنصار الميتافزيقا القديمة.

وهذه الوسائل متدرجة ومتعاونة، وهي مصدر المعارف علىٰ اختلافها، فإذا كان الإحساس والإدراك يتصلان بعالم الظواهر؛ فإنَّ النظر العقلي ينصبُّ علىٰ الأشياء المجردة، وقد درسها «كَانْت» تباعًا في الأبواب الثلاثة التي ينقسم إليها «النقد»، وهي الحسُّ السامي، والتحليل السامي، والجدل السامي، وإنَّما كانت هذه جميعها سامية؛ لأنَّها تُبيِّن الصور الأولىٰ التي تعين علىٰ تكوين المعرفة، فكلُّ ما هو أولي سام؛ لأنَّه يجاوز عالم الحس والواقع.

أ- الحس السامي[٢]:

أوضحنا من قبل أنَّ المعرفة الحقَّة في رأي كَانْت هي التي تعتمد علىٰ الحسِّ والتجربة، ففيما وراء الحسِّ لا يكشف العقل شيئًا، وعن طريق غير طريقه لا يهتدي إلىٰ حقيقة، بيد أنَّ الحواس تنقل إلينا صورًا عِدَّة وألوانًا مختلفة، وتضعنا أمام منظر مهوش يجمع بين غرائب الأشياء.

والعقل وحده هو الذي يُرتِّب هذه الصور، وينظِّمها ويحتفظ منها بما يُلائمه، ويرفض ما لا حاجة به إليه، مُستعينًا في ذلك كلِّه بمبدأين أوليين، هما: **المكان، والزمان**، فبواسطتهما معًا نرتب الإحساسات الخارجية، وبواسطة الثاني فقط ننظم الإحساسات الداخلية، وإذن، تقع الظواهر الجسمية في الزمان والمكان معًا، في حين أنَّ الأحوال النفسية لا وجود لها إلَّا في الزمان، وما أشبه الإحساسات كلها بمادة صورتها الزمان والمكان، فهما فكرتان أوليتان مقصورتان علىٰ العالم الحسي،

---

(١) يستعمل كَانْت هنا لفظة (Vernunft)، ويريد بها: القوة التي تدرك الأشياء المجردة، ولذا سميناها النظر العقلي.

(٢) الترانسندنتالي، والترجمة الشائعة لها: المتعالي. فهذا ما يسميه كانط: ملكة الحس المتعالية (استاطيقا ترانسندنتالية).

وقالبان لضبط ما تنقله الحواس إلينا[1]، فالذهن بلا إحساس صور مهمة وقوالب فارغة ليس فيها ما تكيفه وتشكله، والإحساسات بلا ذهن خليط مضطرب لا وحدة فيه ولا انسجام، ولا يوجد زمان ولا مكان في ذلك العالـم المطلق، عالم الأشياء المجردة الذي يتحدث عنه الميتافزيقيون؛ لأنَّهما مقصوران -كما قدَّمنا- علىٰ الحسِّ والمحسوسات.

إذا قارنًّا باب «الحسِّ السامي» بالأبواب الأخرىٰ وجدناه، علىٰ الرغم من قصره، أهمها وأنضجها؛ ذلك لأنَّه رسمت فيه الخطة وحدد المنهج، وفُصِّل بين ما تجيء به التجربة وما هو سابق عليها، ووضع في اختصار الأساس الذي قامت عليه الفلسفة النقدية كُلُّها، ولـم يكن كَانْت أول من قال: إنَّ الزمان والمكان أمران اعتباريان، وحقيقتان ذهنيتان، فـ«ليبنتز» أسبق منه إلىٰ هذا في ردِّه علىٰ «ديكارت» الذي كان يعزو إليهما وجودًا خارجيًّا.

ولكن الجديد لديه أنَّه اعتبرهما مبدأين أوليين من مبادئ العقل، فلا يمكن أن يتمَّ إدراك حسي من دونهما، وإذا كانا مبدأين أوليين فالقضايا الرياضية أولية وضرورية؛ لأنَّها تعتمد عليهما، وما الهندسة إلَّا مجموعة تصورات مكانية، بينما الحساب جملة وحدات زمانية، وبهذا لـم يفرغ كانت من الباب الأول إلَّا وقد وضح مبادئ الرياضة الأولىٰ.

ب- التحليل السامي:

لا شَكَّ في أنَّ فكرة الزمان والمكان تحددان قليلًا ما اضطرب من أمر

---

(١) ولا يعني ذلك بالتأكيد أننا نعي إحساسات غير منظمة في البداية، ثم نخضعها بعد ذلك لصورتي المكان والزمان القبليتين، لأنه؛ لا تقابلنا إحساسات غير منظمة علىٰ الإطلاق. ولا يمكن أن تقابلنا. إن وجهة نظر كانط الأساسية هي بالفعل أن المكان والزمان شرطان قبليان للتجربة الحسية. ومن ثَمَّ فإن ما يعطَىٰ في العيان التجريبي الذي نعيه، يكون منظمًا من قبل إن جاز التعبير. إن التنظيم هو شرط للوعي، وليس نتيجة له. من الصحيح أننا نستطيع أن نميز عن طريق التجريد المنطقي أو التحليل بين المادة والصورة، ولكن بمجرد أن نجرد صورة الظاهرة بالتفكير؛ فإن الموضوع الذي تعيه يختفي. فالتنظيم أو الربط يحدث داخل العيان الحسي، ولا يحدث بعده. انظر: تاريخ الفلسفة: المجلد السادس، كوبلستون، ترجمة: حبيب الشاروني، ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، (٣٣١).

الإحساسات، ولكن العقل لا يقنع بهذا التحديد في تكوين المعرفة، ويأبىٰ إلَّا أن يستخلص من هذه الإحساسات أفكارًا كلية ومعانيَ عامة.

وهنا يبدو عمل الإدراك بوضوح، فهو يرتب الصور الذهنية ويبوبها ويقسمها إلىٰ طوائف وأنواع وأجناس، فيجمع منها ما ائتلف ويفرق ما اختلف، ويجرد في اختصار المعاني والأفكار، ولكي يقوم العقل بهذا التجريد لا بُدَّ له هنا أيضًا من قوالب جديدة وأفكار أولية خاصة هي ما يسميه كانتْ «**مقولات الإدراك**»، وهي طائفة من الأفكار العامة التي تساعد علىٰ حصر المدركات وضبطها.

ولقد أجهد نفسه في حصر هذه المقولات واستيعابها وتكلف في ذلك أشد التكلف، ولم يجد أمامه وسيلة توصله إلىٰ غرضه إلَّا ذلك التقسيم القديم للقضايا الذي ذهب إليه أرسطو، فقد قسمها من حيث: **الكم، والكيف، والنسبة، والجهة**.

ويرىٰ «كَانْت» أنَّ هذه الأقسام الأربعة أصول لمقولات الإدراك، ثم يضع تحت كلِّ قسم أنواعًا ثلاثة، وبذلك تصبح المقولات اثنتي عشرة؛ فالذهن في ترتيبه وتجريده للأفكار العامة يعايرها بمعيار الكم تارة، وبمعيار الكيف أخرىٰ، والمدركات الإنسانية علىٰ كلِّ حال لا تخرج عن هذه الطوائف العامة والقوالب الكلية. ومن بين العَلاقات والنسب: عَلاقة السببية والصلة بين العلة والمعلول، فهذه العَلاقة في رأي «كانت» مبدأ عقلي أولي، أو -إن شئنا- مقولة من مقولات الإدراك، وهنا يبدو الفرق واضحًا بينه وبين هيوم الذي نقض مبدأ السببية وهدم معه العلوم الطبيعيَّة، أمَّا هو فيرىٰ أنَّ قوانين الطبيعة هي قوانين الفكر، وأنَّ ما في الكون من نظام إنَّما هو صورة لنظام العقل الذي يدركه، وبذا يدعم «التحليل السامي» الدراسات الطبيعيَّة كما أدعم «الحس السامي» من قبل العلوم الرياضية.

أظنُّنا في غنًىٰ عن أن نشير إلىٰ أنَّ في هذا الباب صنعة وتكلفًا واضحين؛ فإنَّ من الصعب أن نعقد صلة بين مقولات الإدراك وقضايا أرسطو، علىٰ أنَّ التقسيم الأرسطي للقضايا ليس مُسلَّمًا في جملته، فكيف يصلح أساسًا لتقسيم آخر يراد به أن يشمل كل المدركات الإنسانية؟ وفكرة المقولات وحصر الأفكار الإنسانية في أبواب محدودة وطوائف معينة ليست هينة ولا سهلة التحقيق، وإن اتجه نحوها كبار الفلاسفة والمفكرين وقد أثبت البحث فشلها حتىٰ اليوم.

ويظهر أن «كَانْت» أحس بما في موقفه من ضعف وتعسف، فصرَّح بأنَّ إعداد القوائم، وحصر الأفكار العامة شيء عسير، ومهما يكن من أمر الاعتراضات التي توجه إلىٰ مقولاته، فلا نزاع في أنَّها تلفت نظرنا إلىٰ مقدار قربه من أرسطو فيما يتعلَّق بمشكلة المعرفة، فهو يتحدث معه عن مادة الإدراك وصورته، ويعوِّل مثله علىٰ عالم الحسِّ والعقل في تكوين الأفكار والمعاني.

إذا كان للبابين السابقين من نتيجة عامة، فهي أنَّ شرائط المعرفة الحقة شعور ذاتي، وإدراك شخصي تلتف حوله الإحساسات، فلا بُدَّ من دعامة أولية للمعرفة هي العقل المدرك المشتمل علىٰ مبادئ ومقولات سابقة علىٰ التجربة، ثم تجيء الآثار الحسية بعد هذا، فتُشَكَّل وتُصَوَّر في هذه القوالب الأولية.

فليست مبادئ الإدراك الحسي، ولا مقولات الإدراك الذهني، هي العامل الوحيد في تكوين المعرفة، وإنَّما أساسها وعمادها الأول الشعور الذاتي الذي ترتبط به هذه المبادئ والمقولات، ذلك «الأنا» الذي يفكر ويدرك (Ich denke).

وما دامت المعرفة ضربًا من الربط والجمع والتركيب، فلا بُدَّ لها من نقطة ثابتة تلتقي عندها الإحساسات المتفرقة، وكأنَّ «كَانْت» يرمي بهذا إلىٰ المبادئ العقلية، وإن كانت عوامل للتحديد تحتاج إلىٰ مركز عام يجمعها، هو وحدة الشعور النفسي والإدراك الشخصي، وما المبادئ والمقولات إلَّا قوالب فارغة لا توصل إلىٰ شيء إن لم ينضم إليها نشاط الذهن وعمل العقل.

ويُمكننا أن نقول: إنَّ «كَانْت» يعدُّ في مقدمة العقليين الذين أبانوا ما في الذهن من نشاط، وما للعقل من أثر في تكوين المعرفة.

غير أنَّه يخشىٰ أن يعدو هذا الأثر علىٰ الحقائق الخارجية، فإنا إن اعتبرنا المعرفة ثمرة من ثمار العقل ومبادئه؛ فقد أهملنا العالم الخارجي وجعلنا الأفكار مجرد تصوّرات ذهنية لا تفسر الواقع في شيء، وانتهينا إلىٰ مثالية شبيهة بتلك التي قال بها بعضُ الفلاسفة القدامىٰ والمحدثين.

وفي الحق: إنَّ «كَانْت» وإن لم ينكر المادة لم يشغل بوجودها، وكل الذي يعنيه منها أعراضها وظواهرها التي هي موضوع العلم والفلسفة. أمَّا الشيء من حيث هو

-أو (das Noumenon) كما يسميه مستعيرًا اللفظ من أفلاطون-[1]، فلا سبيل إلىٰ دركه، وخطأ الميتافزيقا القديمة يتلخص في زعمها أن العقل يستطيع الوصول إلىٰ الحقائق المجردة كالعالم والروح والإله.

فنحن لا ندرك من الأشياء إلَّا كيفياتها وأعراضها، ونفوسنا ذاتها لا نعرف عنها إلَّا ظاهرة الإدراك والتفكير، وبعبارة أخرىٰ نحن لا نعرف الأشياء، وإنَّما تنصب معرفتنا علىٰ طائفة من الأعراض والظواهر، علىٰ أنَّ هذه الظواهر وتلك الأعراض لا تصبح معرفة بالمعنىٰ الدقيق إلَّا إن صيغت في قوالب العقل ومبادئه، فليس ثمة إلَّا الظواهر وقوانينها العقلية وهذه مثالية تعتد بالظواهر كل الاعتداد.

لا نزاع في أن «كَانْت» تأثَّر ببركلي كما لاحظ ذلك معاصروه، وهو نفسه يسمي نظريته مثالية سامية، ولكنَّه خشي أن يخلط بينها وبين مثالية الفيلسوف الإنجليزي، فحاول أن يوضِّح ذلك في الطبعة الثانية لكتاب «النقد»، والواقع أنَّها من طراز خاصٍّ، فهي لا تفصل بين الذهن ومدركاته، ولا بين العالم العقلي والعالم التجريبي، هي مثالية إلىٰ حدٍّ ما واقعية؛ لأنَّها تعترف بالعالم الخارجي، وترىٰ أنَّ الصور الذهنية صادرة عنه.

وسواء أكانت نظريته مثالية، أم لا؛ فإنَّها تتفق كلَّ الاتفاق مع مبادئ العلم المعاصر الذي ليس له من غرض إلَّا دراسة الظواهر وكشف القوانين التي تسيرها.

ج- الجدل السامي:

ناقش «كَانْت» في البابين السابقين مبادئ الرياضة والطبيعة، وأثبت أن المعرفة مقصورة علىٰ عالم الحس والتجربة، وأنَّ ما وراء الواقع لا سبيل إلىٰ كشفه، فهدم ما وراء الطبيعة وأعلن استحالته، وما كان أغناه عن أن يعود إلىٰ هذا الموضوع مرة أخرىٰ، ولكنَّه أبىٰ إلَّا أن يعقد له الباب الثالث كله، وفيه يعرض القضايا الميتافزيقية الرئيسة ويناقشها الواحدة تلو الأخرىٰ مبينًا ما فيها من تناقض وتهافت، وما أعمقه في تحليله وأفخمه في جدله وأعنفه في خصومته، فهو يحيط بالمسألة من جميع وجوهها، ويسدّ علىٰ خصمه كل منفذ، ولم يكن أمامه في الواقع خصم معين، وإنَّما شاء أن

[1] الظاهرة في نفسها، أو الشيء في ذاته.

يظهر الناس علىٰ ما في البحوث الميتافزيقية من عيوب ونقائص.

وأغلب الظنِّ أنَّ جدله هذا، في قدر كبير منه علىٰ الأقل، مظهر من مظاهر حيرته قبل أن يهتدي إلىٰ فلسفته الجديدة، ونموذج من جهوده العظيمة التي بذلها للوصول إلىٰ هذه الفلسفة. استعرض المشاكل الميتافزيقية المختلفة، ولمس بيده ما فيها من صعوبة، وعلىٰ أثر هذا الاستعراض ألهم الصواب ووقف علىٰ ضالته المنشودة.

لم يتحامل «كَانْت» مُطلقًا علىٰ الدراسات الميتافزيقية أول حياته، بل بالعكس أولع بها وجدَّ في طلبها، ونقده لها يدلُّ دلالة واضحة علىٰ مقدار تمكنه منها، وقد لاحظ في حق دقة موضوعها وتعقد مسائلها وفشل كثير من الجهود التي بذلت في سبيلها، وكان يشبهها بمحيط مظلم لا شط له ولا فنار، تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية عدة.

بيد أنَّ هذا كلَّه لم يمنعه من أن يغامر في هذا المضمار ويدلي بدلوه بين الدلاء، ويقيم البحث الميتافزيقي علىٰ دعائم صحيحة، ولقد قصد إلىٰ ذلك من طريقين: أحدهما سلبي يرمي إلىٰ بيان ما في الميتافزيقا القديمة من أخطاء، والآخر إيجابي يرسم المنهج القويم للميتافزيقا الجديدة[1].

---

(١) الجدل شديد وقديم وحديث في آن؛ فيما يتعلق بغرض كانط وحقيقة موقفه من الجدل الميتافيزيقي. الموقف المشهور، والمدعم بكلمات كانط نفسه أنه انتقد الميتافيزيقا السائدة رغبة في تأسيس الميتافيزيقا كعلم، وتساءل في مقدمة نقد العقل المحض: (هل يمكن أن تكون الميتافيزيقا علمًا؟)، بما فُهم: هل يمكن أن تؤسس الميتافيزيقا كعلم. لقد قال كانط في نقد العقل المحض: (لقد اضطررت إلىٰ استبعاد المعرفة لكي أفسح مجالًا للإيمان). ولكن هل كان عمل كانط معبرًا عن هذا الشعار؟ هذا هو السؤال الجدلي. إن المعنىٰ الجديد لفلسفة كانط يشير إلىٰ إمكانية فلسفية في أعماله النقدية للزعم بأن المقصد العام لها يتنافىٰ مع إفساح المجال للإيمان الديني؛ لأن النتائج النهائية للنقد الكانطي تكشف عن أنه حدد من قدرات العقل الإنساني وقصرها علىٰ العالم، ليبين أن المعرفة غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر، ومن ثم عدم وجود مصداقية معرفية مبنية علىٰ أساس من العقل لعالم الماوراء، في عصر كان العقل فيه هو المقياس لا سواه. والشيء في ذاته عند كانط ليس عالمًا مستقلًا في مقابل عالم الظواهر، وإنما هو مجرد حد منطقي ينبغي أن يتوقف العقل عنده باعتباره نهاية معرفية لعالم الظواهر.

فكانط يرىٰ أن عالم الحواس يحتوي فقط علىٰ الظواهر التي ليست مع ذلك أشياء في ذاتها، لكن يجب أن يسلم الذهن بها، أي: (النومينا) كحد معرفي نهائي، بما أنه يعرف موضوعات التجربة كمجرد ظواهر. ويطرح كانط السؤال الآتي ثم يجيب عليه: كيف يشرع العقل في تحديد استعمال الذهن في هذين المجالين؟ إن التجربة التي تحتوي علىٰ كل ما يتعلق بعالم الحواس لا تتحدد بذاتها، ومن ثم =

وتتلخص حملته علىٰ الميتافزيقا القديمة في نقط ثلاث: النفس، والعالم، والإله. ويطول بنا الحديث لو حاولنا سرد كلّ ما تبينه فيها من أخطاء ومغالطات، ويكفي أن

= فإن المجال الذي يجب أن يحدد التجربة لابد أن يوجد بالضرورة خارجًا عنها، وهو مجال الكائنات المعقولة الخالصة. وبالتالي فإذا كان هدفنا الوصول إلىٰ تصورات معينة بطريقة دوجماطيقية فنحن لا نستطيع أن نخرج من مجال التجربة الممكنة. لكن لما كانت النهاية شيئًا موجبًا ما، ينتمي إلىٰ الشيء الذي تحيطه كما ينتمي كذلك إلىٰ المكان الواقع خارج الكل المعطىٰ، فهي معرفة وضعية واقعية لا يحصلها العقل إلا إذا بلغ هذه النهاية من غير أن يحاول تجاوزها؛ لأنه عندئذ سيجد نفسه أمام مكان خال. وهذا ما يؤكد أن مفهوم النهاية الذي يمثله الشيء في ذاته لا يتضمن أي دلالة أنطولوجية عند كانط، وإنما يتضمن دلالة معرفية فقط. ومن هنا يكون العقل محدودًا بالطريقة التي تتناسب مع معرفة النهايات، ويكون ذلك فقط بواسطة العلاقة التي تقوم بين ما هو خارج عنها، وما هو متضمن داخلها. ويشتمل اللاهوت الطبيعي علىٰ تصور من هذا الجنس فيما يتعلق بنهاية حدود العقل الإنساني، فالعقل يرىٰ نفسه ملتزمًا بأن يرفع أنظاره إلىٰ أعلىٰ، أي إلىٰ فكرة الكائن الأسمىٰ، لا من أجل أن يعين أي شيء بالنسبة إلىٰ هذا الكائن المعقول الخالص، وبالتالي إلىٰ أي شيء خارج العالم المحسوس، بل من أجل أن يوجه استعماله الخاص داخل هذا العالم بحسب المبادئ التي تعمل علىٰ تحقيق أكبر وحدة ممكنة له (نظرية أو عملية)، ومن أجل أن يستخدم في تحقيق هذه الغاية علاقة هذا العالم بالعقل المتقوم بنفسه كعلة لكل هذه الروابط، ومن غير أن يبتدع لنفسه من هنا -علىٰ حد تعبير كانط- كائنًا متخيلًا.

أي: إن الكائن الأسمىٰ يقوم عند كانط بوظيفة معرفية، تتمثل في تحقيق أكبر وحدة ممكنة للعقل، فالأمر لا يتجاوز الوظيفة المعرفية ولا يقتضي بالضرورة وجودًا انطولوجيًا لهذا الكائن. إذن، كانط لم يلغ المعرفة لكي يفسح مجالًا للإيمان الديني؛ لأنه لم يعد هناك ماهيات واقعية يمكن الإيمان بها، فما يمكن الإيمان به أصبح مجرد حد منطقي، وليس موضوعًا أو جوهرًا حقيقًا. فلسفة الدين: في ضوء تأويل جديد للنقدية الكانطية، محمد عثمان الخشت، دار غريب، (٤٩-٥٢).

المهم أن كانط لم يجب في الكتاب علىٰ السؤال الذي افتتحه به. قد يرجع ذلك إلىٰ أن كانط لم يورد هذا السؤال في الطبعة الأولىٰ من نقد العقل الخالص، التي احتوت علىٰ كل مواقفه من الرياضيات البحتة والعلم الطبيعي النظري، والنظريات الميتافيزيقية السابقة، وموقفه من القضايا التركيبية القبلية، لكنه لم يورد مشكلته بذكر الأسئلة السابقة بطريق مباشر في الطبعة الأولىٰ من الكتاب. وحين نشر الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص (١٧٨٧) أضاف إلىٰ المدخل عدة فقرات سجل فيها تلك الأسئلة والطريقة التي سيتناولها في علاجها، ولم يراجع كانط كل كتابه حين أعد الطبعة الثانية، ومن ذلك الجزء الأخير. وإن كان قد خصص فصلًا في (المدخل إلىٰ أي ميتافيزيقا مستقبلة يمكن أن تكون علمًا) (١٧٨٣) للإجابة عن السؤال الرئيس عنوانه: (حل السؤال العام: كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة)، لكنه لم يكن كافيًا بمفردة لمن يريد معرفة جواب كانط بوضوح. انظر: كانط وفلسفته النظرية، محمود زيدان، دار المعارف، (٣٣٩). وانظر لتحليله لجواب كانط عن السؤال في (الجدل) من نقد العقل الخالص: (٣٤٦-٣٤٨).

نعرف أمثلة منها، فجرت العادة -مثلًا- في إثبات وجود النفس أن يُقال: كل مفكر موجود، والنفس مفكرة، فهي موجودة.

ويلاحظ «كَانْت» أن في هذه البرهنة مغالطة صريحة؛ فإنَّ ما يجري فيها مجرىٰ الحد الأوسط ذو استعمالين مختلفين، ففي المقدمة الأولىٰ يراد مفكر بذاته، وفي الثانية مفكر عرضًا. ولا تخلو البراهين التي تساق لإثبات وجود الله من مغالطات كهذه.

وأما القول بوجود العالم، فيؤدي إلىٰ متناقضات (Antinomies) كثيرة؛ لأنَّ هذا العالم يحتمل في آنٍ واحد: أن يكون محدودًا وغير محدود، بسيطًا ومركبًا، خاضعًا لمبدأ السببية وسائرًا علىٰ حسب المصادفة، محتاجًا ضرورة إلىٰ صانع وغير محتاج إليه -وهذا محال-[1]، فيستحيل ما أدىٰ إليه وهو وجود العالم.

وأبلغ شيء في كَانْت أنَّه حاول البرهنة علىٰ كلِّ قضية من هذه القضايا ونقيضها، فذكَّرنا بذلك «زينون الإيلي» وبراهينه المشهورة، ولا ننكر أنَّه صادف في برهنته عناء كبيرًا، ولم يوفق فيها دائمًا، ولكنَّها تدلُّ علىٰ مقدرة عقلية فائقة.

---

(١) تلك ما أسماها كانط: بالنقائض الأربع للميتافيزيقا: (النقيضة الأولىٰ: القضية: العالم له بداية ونهاية من حيث الزمان والمكان -نقيض القضية: العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان)، (النقيضة الثانية: القضية: كل جوهر يتركب من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم سوىٰ البسيط والمركب- نقيض القضية: لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنما الكل مركب)، (النقيضة الثالثة: القضية: ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، بل لابد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها -نقيض القضية: لا توجد حرية، وكل ما يحدث في العالم إنما يحدث طبقًا لقوانين الطبيعة القائمة علىٰ الضرورة)، (النقيضة الرابعة: القضية: يستلزم العالم وجود كائن ضروري بشكل مطلق، باعتباره جزءًا من العالم أو باعتباره علة له -نقيض القضية: لا يوجد أي كائن ضروري بشكل مطلق، سواء في العالم أو خارج العالم كعلة له). وبرهن كانط علىٰ تلك النقائض، بحيث يصل إلىٰ تكافؤ الأدلة الموجود في النقائض الأربع لما بعد الطبيعة، كدليل علىٰ رفض مبدأ المثالية الأكبر، وهو: (كفاية الفكر لاستنباط المعرفة والوجود)، انظر: المعقول واللامعقول في الأديان، محمد عثمان الخشت، (٨٢-٨٧)، فالفكر لا ينتج الوجود، الوجود لا يكون إلا بالحس للظاهرة في حدود التجربة الممكنة. وفي هذا قلب كامل لمثالية ديكارت -ومن قبله أنسلم-، وأدلتهم الأنطولوجية، حيث الفكر أنتج الوجود.

إذن لا سبيل إلىٰ البرهنة علىٰ وجود النفس والله[1] والعالم، وكلُّ ما يُقدَّم من أدلة عليها غير مقنع، ولا يخلو من المغالطة؛ لأنَّها تجاوز دائرة البحث العقلي، وإذا استحال البحث في هذه الحقائق استحالت الميتافزيقي تبعًا لها، وخطأ الميتافزيقيين القدامىٰ أنَّهم أرسلوا لتفكيرهم العنان، وسبحوا فيما وراء المادة؛ ليكشفوا المجهول ويُوضِّحوا الغامض، ولكنَّهم لم يعودوا بطائل.

«وعلىٰ هذا النحو عرج أفلاطون علىٰ أجنحة مثله في خلاء العقل المجرد، ولم يلحظ أنه -علىٰ الرغم من كل جهوده- لم يخط خطوة واحدة إلىٰ الأمام؛ لأنه ما كان يعتمد علىٰ أساس ثابت يسمح له بتغيير اتجاه تفكيره».

ولعلَّ هؤلاء الميتافزيقيين معذورون فيما صنعوا، فإنَّ العقل الإنساني طموح بفطرته إلىٰ كشف الغامض، وتوضيح المبهم، لا يكاد ينتهي إلىٰ غاية حتىٰ يجاوزها إلىٰ ما وراءها، ولا يحل عقدة حتىٰ يبحث عما هو أعقد منها، وإلىٰ «كانت» -أوَّلًا، وبالذات- يرجع الفضل في تحديد دائرة البحث العلمي، ووضع حدٍّ فاصل بين الحقيقة والخيال، والمعرفة والوهم.

إذا كانت الميتافزيقا علىٰ هذه الصورة مستحيلة، فهناك ميتافزيقا أخرىٰ ممكنة أقيمت دعائمها من قبل، ألَا وهي الميتافزيقا النقدية، فلم يهدم «كَانْت» البحث الميتافزيقي علىٰ الإطلاق، وإنَّما هدم ضربًا منه؛ ليحل محله ضربا آخر.

وما كان له أن يهدم الدراسات الميتافزيقية بوجه عام، وهو الذي وضع بعد «النقد الأول» بعامين: «مقدمات لكل ميتافزيقا مستقبلة»، وأظهر بعد ذلك بعامين آخرين: «دعائم ميتافزيقا الأخلاق».

---

(١) قدم كانط في نقد العقل المحض نقدًا للأدلة الأساسية ميتافيزيقيا علىٰ الوجود الإلهي. الدليل الكوني، والدليل الوجودي، والدليل الغائي -الدليل اللاهوتي الطبيعي، أو دليل النظام والعناية -. فيفندها جميعًا بناء علىٰ عدم جواز التدليل علىٰ الوجود الإلهي علىٰ مبادئ عقلية تأملية، بناء علىٰ أساس (عدم جواز استنباط الوجود من الفكر)، انظر: المرجع السابق، (٦٧-٨٨). ويقدم الخشت التساؤل: «هل بعد ذلك يمكن القول إن كانت ألغىٰ المعرفة لكي يفسح مجالًا للإيمان الديني؟ والإيمان بماذا؟ فالله لم يعد موضوعًا أو جوهرًا يمكن الإيمان به، وإنما صار مع كانت -ﷺ عن كل ما لا يليق به- مجرد فرض معرفي يمنح الوحدة لأفكارنا؛ لأننا بحاجة لضرورة لا مشروطة، أو سند أخير، لكن يقع العقل في الوهم الديالكتيكي -علىٰ حد تعبير كانت- (يصنع واقعًا وأقنومًا مما لا يمكن أن يكون سوىٰ مجرد فكرة»)، المرجع نفسه، (٧٩-٨٠).

علىٰ أنَّ الأفكار الميتافزيقية التي ناقشها، إن لم يكن لها أثر في عالم التجربة، فهي ذات دخل كبير في النظر العقلي الخالص؛ لأنَّها رموزٌ عُليا لأكبر تعميم ممكن، فحول فكرة النفس تلتف جميع الظواهر الباطنية كما ترتبط الظواهر الخارجية كلُّها بفكرة العالم، والله هو مصدر الوجود علىٰ الإطلاق.

وفي اختصار: إذا كانت الميتافزيقا لا تحلُّ أية مشكلة علمية؛ فإنَّها ترشد العلم إلىٰ ما يعترضه من صعاب.

لو تخيَّر «كَانْت» لنقده أمثلة أخرىٰ ما أحدث جدله السامي ذلك الأثر الذي ترتب عليه، فقد تعرض لثلاث مسائل هي من الدين في صميمه، وفي مناقشتها ما يستوجب سخط رجال الكنيسة، وكيف لا وقد هدم الأدلة التي ألفها العامة والخاصة لإثبات وجود الله والنفس والعالم؟! لهذا لم يتردّد كثيرون في أن رموه بالإلحاد والزندقة، ووصل الأمر بفردريك الثاني أن صادر بعض كتبه، وحرم عليه البحث في المسائل الدينية، ولكن هذا الاتهام لا يعتمد فيما نعتقد علىٰ أساس؛ فإنَّه يضمر في قلبه للدين كلَّ احترام، والروح الدينية التي غرست في صدره منذ الصغر لم تفارقه مطلقًا، وكل حمْلته موجهة إلىٰ رجال الدين الذين أساؤوا التصرف وخاصة في بروسيا لعهده، ونقده مُنْصَبٌّ علىٰ محاولات بعض الباحثين الذين حملوا العقل ما لا يطيق، وفوق هذا فنقض البرهنة علىٰ وجود الله والنفس والعالم ليس معناه إنكار هذه الحقائق، وهو يعلن أنَّه إن عزَّ عليه إثباتها عن طريق العقل، فثمة سبيل إلىٰ ذلك عن طريق العاطفة، وإن عجز العلم عن إدراكها، فالأخلاق تقودنا إليها، وسيتدارك في «نقد العقل العملي» ما استعصىٰ عليه في «نقد العقل النظري».

نستطيع بعد كل ما تقدَّم أن ندلي برأي في نظرية المعرفة الكانتية وهي -بلا شَكٍّ- نظرية شاملة ودقيقة في كثير من مراحلها، تعتد بالتجربة كلَّ الاعتداد، متأثِّرة خُطَا «نيوتن» في دراسته الطبيعيَّة، وراسمة للبحث العلمي منهجه السديد، ولم يصل التجريبيون أنفسهم إلىٰ ردِّ كلِّ معرفة علمية إلىٰ عالم التجربة علىٰ نحو ما فعل «كانت».

وفي رأيه: إنَّ الطبيعة والرياضة إنَّما تقدمتا وسارتا سيرًا مُطَّردًا علىٰ مرِّ الزمن؛ لأنَّ موضوعهما يتصل بالواقع، أمَّا الميتافزيقا فهي تخبط مستمر لتشبثها بما وراء الواقع.

بيد أنَّ عالم التجربة إنَّما يمدُّنا بالمتفرق والمختلف، فلا بُدَّ من عمل ذهني يلم شعثه، ويهذب مهوشه، ويمنحه العموم والضرورة اللازمين للقضايا العلمية، وهذا العمل الذهني ذو درجات متصاعدة ومتماسكة، وهي الإدراك الحسي بما يعتمد عليه من صور أوّلية، والإدراك الذهني بما يستخدمه من مقولات، والنظر العقلي بما يستعين به من أفكار سامية عامة شاملة، وبهذا يرضي «كَانْت» العقليين كما أرضىٰ التجريبيين، إلَّا أنَّه لم يُسايرهم في ادعاءاتهم، ولم يقرهم علىٰ ما منحوه للعقل من نفوذ وسلطان، فأظهر في جدله السامي ما في هذه الادعاءات من مغالطات ومتناقضات. ولئن كانت هناك نتيجة عامة نخرج بها من هذا الجدل، فهي أنَّا كثيرًا ما نكون مخدوعين في براهيننا وحججنا وإن بدت في ثوب منطقي محكم، وكثيرًا ما نخضع فيها -دون أن نشعر- لعوامل نفسية ومؤثرات خارجية.

كلُّ تلك حسنات نذكرها لكانت، ولم تخلُ نظريته من مآخذ وعيوب. ودون أن ندخل في التفاصيل والمسائل الجزئية نشير أوَّلًا إلىٰ أنَّه يصور الفلسفة بصورة العلم، فيقصرها علىٰ دائرة الواقع والأفكار الواضحة المحدودة، ولم تقنع الفلسفة يومًا بهذا القَصْر، وطمعت في أن تكشف الغامض وتوضح المبهم، ولن تؤدي رسالتها بجانب العلم إلَّا إذا نهجت هذا النهج، ولقد أحسَّ كَانْت نفسه آخر حياته بحاجتها إلىٰ ذلك، ونقده الثالث ربما كان أقرب إلىٰ الميتافزيقا القديمة منه إلىٰ الفلسفة النقدية، فإذا كان العلم يصعد من المتعدد إلىٰ الواحد، فقد تنزل الفلسفة من الواحد إلىٰ المتعدد، وإذا كان يزعم أنَّه يفسر الواقع كلَّه فإنَّها تسعىٰ إلىٰ كشف ما وراء الواقع.

علىٰ أنَّ البحوث العلمية كثيرًا ما قادتنا إلىٰ مشاكل لا تستطيع التجربة وحدها حلَّها، وكثيرًا ما انتهىٰ العالم في دراسته إلىٰ تلك الميتافزيقا التي كان يحذر الناس منها ساعة البدء، وتاريخ العلوم في الخمسين سنة الأخيرة أكبر شاهد علىٰ ذلك، فإنَّ من الميتافزيقا ما أضحىٰ شغل العلماء بقدر ما كان يشغل الفلاسفة، وهناك مشاكل فلسفية أصبحت في قمة البحث العلمي طبيعيًّا كان أو رياضيًّا.

ومن جهة أخرىٰ يظهر أن كَانْت غالىٰ في اليقين العلمي، وصعد به إلىٰ درجة فوق مستواه، وكأنَّ إعجابه بنيوتن وقوانينه دفعه لأن يقدس كلَّ حقيقة علمية، ويذهب إلىٰ أنَّ العلم اتضحت معالمه وثبتت دعائمه وصار المثل الأعلىٰ للوضوح والجلاء، ولكنَّ

جهود العلماء من بعده قامت دليلًا علىٰ غير ذلك، فالبحث العلمي في تطور مستمر، والآراء العلمية تزداد وضوحًا ودقة يومًا بعد يوم، ولم يقل العلماء بعد كلمتهم الأخيرة في كثير من المشاكل والصعاب، ولا ندري إن كانوا سيقولونها يومًا ما؟

(٣) الأخلاق:

لئن بذَّ «كَانْت» كثيرين من الفلاسفة المحدثين في تحليله لنظرية المعرفة، فقد امتاز عليهم أيضًا في دراسته لمشكلة السلوك، ونستطيع أن نقول إنه أكبر أخلاقيي القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولئن كان أخلاقيو الإنجليز قد فتحوا أمامه سبل البحث والدراسة؛ فإنَّه لم يلبث أن تبين ضعفهم وتدارك ما فاتهم، وسلك بالمشكلة الأخلاقية مسلكًا يلتئم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية. فلم يقنع بتلك الأخلاق اليونانية التي تسير علىٰ وفق الطبيعة، ولا بتلك الأخلاق المسيحية التي لا تجاري العقل دائمًا، وأبىٰ إلا أن يكوّن نظرية أخلاقية عقلية ترمىٰ إلىٰ تقويم الطبيعة ومعارضتها. وخرج علىٰ المألوف هنا كما خرج عليه من قبل، فبينا كان القدامىٰ يقررون أن فكرة **الخير** هي دعامة الأخلاق إذا به علىٰ عكسهم يحل محلها فكرة **الواجب**، وبذا أحدث في علم الأخلاق ثورة شبيهة بتلك الثورة التي أحدثها فيما وراء الطبيعة. وكان لهذه الثورة صداها وأثرها علىٰ الدراسات الأخلاقية منذ القرن التاسع عشر إلىٰ اليوم، فمؤيدوها ومعارضوها تأثروا بها كما تأثروا بالفلسفة النقدية في جملتها.

وإذا ما تحدثنا عن الأخلاق عند كانت، فإنما نتحدث عن **نظرية الواجب** في أصولها ودعائمها[١]. وبحوثه الأخلاقية في جزء كبير منها تدور حول هذه النقطة، فإذا كان ينادي باستقلال الإرادة فما ذاك إلا لأنَّ الواجب لا يؤدىٰ أداء حقا إلا ممن توافرت فيهم إرادة قوية وحرية كاملة، وإذا كان يقدس أوامر العقل المطلقة فلأنه يعتقد أن الواجب الصحيح ما أملاه العقل، وإذا كان يمجد الشخصية الإنسانية فذلك راجع

---

(١) أهم ما يميز نظرية الواجب الكانطية أنها نظرية ديونطولوجية، بمعنىٰ أنها تحكم علىٰ الفعل الأخلاقي في ذاته، بخلاف النظريات السابقة عليه، نظريات اللذة والسعادة والمنفعة، فهي جميعًا مذاهب تيلولوجية غائية، تنظر إلىٰ الفعل الأخلاقي بناء علىٰ آثاره أو نتائجه. انظر: المشكلة الخلقية، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، (١٨٣)

إلىٰ أنه يرىٰ أن لغة الواجب هي لغة الإنسانية جمعاء، وأن أوامره تشريع عام يتساوىٰ أمامه كل الأفراد. فهو إذن يجمع في فكرة الواجب كل هذه النواحي، ويقول بنظرية هي في آن واحد أخلاق الواجب والحرية والعقل والإنسانية. ولن نستطيع فهم هذه النظرية إلا إذا تتبعنا نشأتها وتطورها والعوامل التي ساعدت علىٰ تكوينها ثم بينا عناصرها الأساسية وأسسها الضرورية.

أ- نشأتها:

وُجِّهَ «كَانْت» نحو المسائل الأخلاقية منذ الطفولة، فربَّته أمه علىٰ الفضيلة والخلال الحميدة، وغرست في قلبه التعاليم الدينية السائدة التي كانت تنفر من الرذيلة، وتدعو إلىٰ تربية الضمير وإحياء الشعور، ثم تعهده فيما بعد أستاذه في كلية فردريك الأكبر.

وإذا كانت دراسته الجامعية صرفته عن الموضوعات الأخلاقية؛ فإنَّه لم يلبث أن عاد إليها يوم أن حصل علىٰ الدكتوراه وبدأ يلقي محاضرات في الأخلاق، ولم يكن بُدٌّ من أن يعود إليها، وهو المشتغل بالمسائل الإنسانية والمعني بالمشاكل الاجتماعية.

ولقد دفعته هذه المحاضرات إلىٰ أن يقف علىٰ آراء الأخلاقيين المعاصرين، فأخذ شيئًا عن «شافتسبري، وهاتشسون، وهيوم»، وراقه منهم استخدامهم للملاحظة الداخلية في توضيح المشاكل الأخلاقية، وترجيحهم العاطفة علىٰ العقل، وإعلانهم أنَّ الفضيلة سارة وميسورة للناس جميعًا، وأعجب خاصَّة بروسُّو الذي أشاد بالطهارة الفطرية، ورفع من شأن الصورة الإنسانية الأولىٰ التي لم تدنسها الحضارة بغشها وخداعها، وفرق ما بين الفضيلة والعلم، فعد الأولىٰ حقًّا مشاعًا بين الجميع وغير مقصور علىٰ النابهين والأذكياء.

بيد أنَّ هذه ليست هي الآراء التي يركن إليها، ولا النظريات التي يعتنقها إلىٰ النهاية، ولذلك أوغل في البحث وأمعن في التحليل؛ ليكشف المنهج النقدي الذي اعتمدت عليه فلسفته الأخيرة.

فهناك تطور في آرائه الأخلاقية شبيه بذلك التطور الذي حدث في دراسته الميتافزيقية، وليست الصلة منقطعة -كما يظن أحيانًا- بين فلسفته النظرية وفلسفته

العملية، بل هما معًا عقليتان ونقديتان، وكتبه الأخلاقية الخالدة لم تظهر إلَّا بعد «نقد العقل النظري» بأعوام.

وما إن استقام له أمر منهجه الجديد حتىٰ رفض نظريات الأخلاقيين الإنجليز التي كان يرددها بالأمس، وأخذ ينادي بنظرية جديدة تفصل الأخلاق عن الدين، وتوفق بينها وبين العلم، فهو ينشد أخلاقًا مستقلة لا تحتاج إلىٰ دعامة خارجية تؤيدها، ويرىٰ أنَّ للحقائق الأخلاقية ميدانًا غير ميدان الحقائق العلمية، فلا تعارض بينهما إذن ولا اختلاف، وفي كتابه «دعائم ميتافزيقا الأخلاق» يفصّل تلك النظرية ويوضح معالمها.

ب- عناصرها:

درج الأخلاقيون من قديم علىٰ ترديد بعض الأفكار الميتافزيقية الغامضة كفكرة الخير والسعادة، واتخاذها مبدأً لبحثهم، فلم توصلهم إلىٰ نتائج مرضية، وفي رأي كانْت أنَّ أقومَ طريق لدراسة الأخلاق، أن نلجأ إلىٰ الأفكار الدارجة والمعاني المألوفة، فنتخيَّر من بينها مادة البحث وعماد الدراسة، وبذا تكوّن الأخلاق ثروتها بيدها وتعتمد علىٰ نفسها.

وبيْن تلك الأفكار الدارجة والمتفق عليها حقيقة سامية كل السمو ومتناهية في الكمال، ألا وهي **الإرادة الخيِّرة**، التي لا يعدلها جاه ولا ثروة ولا نبوغ ولا عبقرية؛ لأنَّه لا يُمكن أن يصدر عنها إلَّا الخير، أمَّا هذه فقد تتحوَّل إلىٰ شرٍّ مستطير، «**فهي الخير، والخير كله، والخير الأسمىٰ الذي يتوقف عليه أي خير آخر، أو أي اتجاه نحو السعادة**»، وهي مقدسة لذاتها لا للغاية التي ترمي إليها[1].

وكم يُذكِّرنا كَانْت في هذا كله بما ردده الرواقيون من أن الحكيم هو الذي يسير وَفق إرادته، وبتلك العبارة المأثورة التي وردت في الإنجيل ونصها: «**سلام علىٰ سكان الأرض ذوي الإرادة الخيرة**».

---

(١) علق أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين علىٰ نظرية كانط في (الإرادة الخيرة) فقال إن الفيلسوف الألماني الكبير قد أراد أن يخلص الأخلاق من كل نزعة توجد بين السعادة الخير، وهذا هو السبب في أنه قد ذهب إلىٰ ضرورة عدم ربط (الأخلاقية) بنتائج الأفعال، فليس المقصد الحقيقي للعقل -في رأي كانط- أن يوصلنا إلىٰ إرادة خيرة من حيث أفعالها، بل (إرادة خيرة في ذاتها). المشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم، (١٨٦).

وأغلب الظنِّ أنَّه استمد فكرة الإرادة الخيرة من التعاليم المسيحية التي تدعو إلىٰ طهارة القلب وتناجي الروح والضمير.

غير أنَّ هذه الإرادة في حاجة إلىٰ توضيح، ولكي يوضِّحها ربطها بفكرة الواجب التي ليست بأجلىٰ منها، وهنا يبذل مجهودًا عنيفًا شبيهًا بذلك المجهود الذي بذله في مشكلة المعرفة، ويُقدِّم لنا الجزء الفني الدقيق في دراسته الأخلاقية، ولو كنا نصدر عن عقولنا فقط؛ ما ساءت أعمالنا ولا اضطرب سلوكنا، ولكن فينا إلىٰ جانب العقل الميول والأهواء[1]، والإرادة الخيرة هي التي تُلبِّي نداء الأول[2] قصدًا، وتعرض عن الأخيرة[3]، ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي ينبغي أن يقابل بالطاعة والامتثال، فالإرادة الخيرة والواجب متلازمان، والسلوك الصالح والعقل مرتبطان، وما أروع الواجب وأعظم تأثيره علىٰ السمع والقلب! يناجي به المرء نفسه، وينصح باسمه أخاه، وفيه العلاج الحاسم لكثير من أدواء التردد والحيرة، والقول الفصل في كثير من المعضلات، ليس فيه أي معنىً من معاني الفتنة والخداع، وكل ما يرمي إليه إنَّما هو توجيه النفس إلىٰ الخير دون تهديد أو رهبة أو اضطراب؛ لهذا لم يكن غريبًا أن يتعلَّق به كَانْت كلَّ التعلُّق، ويُسَرَّ بالاهتداء إليه سرورًا لا يقلُّ عن سروره بالفصل بين عالم الظواهر وعالم الحقائق فيما يتعلَّق بمشكلة المعرفة، ثم جدَّ في صوغ

(١) نعم هناك (عواطف) أو (ميول) أخلاقية، ولكن الأخلاق لا تعني مطلقًا إشباع هذه العاطفة أو الميل، وإلا لما كان ثمة (قانون أخلاق)، ولكان علىٰ كل فرد منا أن يعمل وفقًا لوجدانه الخاص. وحتىٰ لو امتلك جميع البشر قدرًا مشتركًا من العاطفة أو الوجدان لما أمكننا أن نقيم إلزامًا خلقيًا علىٰ مثل هذا (الوجدان)؛ لأنه لن يكون في وسعنا عندئذ أن نقول إنه (ينبغي) لنا أن نتصرف كما يروق لنا، بل كل ما سيكون في وسعنا أن نقوله هو أن كذا من الناس يفعل كذا من الأفعال؛ نظرًا لأن في هذا العمل ما يروقه.

فالواقع أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم علىٰ أيه دعامة حسية: سواء أكانت هذه الدعامة هي الإحساس أم الوجدان. والسبب في ذلك أن (الوجدان) بطبيعته (ذاتي)، بدليل أنه ليس في وسع أي فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد، في حين أن (الأخلاق) لابد أن تكون (موضوعية)، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تقوم علىٰ اعتبارات وجدانية أو عملية. المشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم، (١٨٨).

(٢) يعني: العقل.

(٣) يعني: الميول والأهواء.

قوالبه، وتحديد صوره ومبادئه الأولية علىٰ نحو ما صنع في صور الإدراك الذهني ومقولاته.

الواجب ما أملاه العقل، والعقل وحده[1]. هو أمر مطلق وحقيقة ثابتة في مختلف الظروف، وإذن لا بُدَّ أن يكون عامًّا ضروريًّا وأوليًّا سابقًا علىٰ التجربة. ونحن -في الواقع- إنَّما نعمل تلبيةً لنداء خاصٍّ، وإجابة لأمر معين.

والأوامر ضربان: مطلقة ومقيدة[2]، **فالأمر المطلق**: هو الذي يحمل غايته في نفسه، ويدعو إلىٰ أداء الواجب كيفما كانت النتائج المترتبة عليه، **والأمر المقيد**: هو الذي يُخيِّر بين الفعل والترك، ويفسح المجال للميول والأهواء، مثل: إذا شئت أن تكون معافًىٰ في بدنك؛ فاعتدل في مطعمك ومشربك، ولن يكون الأمر مطلقًا إلَّا إذا كان عامًّا شاملًا يخضع له الناس علىٰ السواء[3]، ويوضح كَانْت هذا المعنىٰ بقوله: **«اعمل دائمًا بناء علىٰ مبدأ يمكنك أن تعتبره قانونًا عامًّا»**[4].

وأمر كهذا شأنه مقدس لذاته لا لغاية يرمي إليها، أو بعبارة أخرىٰ هو: خطاب للإنسانية جمعاء وباسمها، وعلىٰ هذا **«يجب أن نعمل بحيث نعدُّ الإنسانية في شخصنا**

---

(١) يفرق كانط بين (الأخلاقية) و(القانونية أو الشرعية)، فالثانية تعني أن يتصرف المرء وفقًا للقانون أو التشريع، ولكن هذا لا يستلزم أن يكون فعله (أخلاقيًا). ويضرب كانط علىٰ ذلك مثلًا بالسرقة، فيقول إن القانون يأمرنا بالمحافظة علىٰ ملكية الآخرين، ومادام المرء لا يسرق، فهو يعمل وفقًا لما يقضي به القانون. ولكن الذي يمتنع عن السرقة قد يصدر في امتناعه عن (بواعث) متباينة: كالخوف من العقاب، أو خشية الله، أو احترام الرأي العام، أو الخوف من تأنيب الضمير، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدَىٰ علىٰ أملاكهم، إلخ. وفي كل هذه الحالات لا يعد الامتناع عن السرقة (فعلًا أخلاقيًا)، وأما ذلك الذي يقول: (إن واجبي يقضي عليّ بألا أسرق، فأنا لن أسرق احترامًا للواجب وللعقل)، فهذا وحده الذي يعد (فاعلًا أخلاقيًا)، كما أن (الفعل) الذي صدر عنه يعد بحق (فعلًا أخلاقيًا). وأما كل من عداه فإنهم لا يصدرون في أفعالهم إلا عن بواعث غير أخلاقية: كالمصلحة أو الحساب النفعي، أو السعي وراء اللذة، أو الرغبة في اجتناب الألم. المشكلة الأخلاقية، زكريا إبراهيم، (١٩٠).

(٢) وتسمىٰ: القطعية والشرطية.

(٣) ما يلي هو الأوامر المطلقة، أو قواعد الفعل الثلاث عند كانط.

(٤) هذه هي القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانط مبدأ لسائر القواعد، بمعنىٰ أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض. أما إذا أدىٰ تعميم الفعل إلىٰ ضرب من التناقض؛ كان الفعل نفسه متعارضًا مع القانون الأخلاقي. المرجع السابق، (١٩٩).

أو شخص غيرنا غاية لا وسيلة».

فالواجب محترم؛ لأنَّه عام وإنساني، وكل تلك صفات ذاتية فيه، وما أشبه العقلاء بمملكة سامية تخضع لقوانين الواجب وحده، ولكل فرد من أفراد هذه المملكة سُلطة عُليا يصبح معها سيدًا ومسودًا في آنٍ واحد، فهو يشرع لنفسه ويسير علىٰ وَفق تشريعه، ولن ينتقص هذا حريته في شيء لأنَّه إنَّما يخضع للقانون الذي وضعه.

ويُمكننا أن نلخص هذا في المبدأ الآلي: «اعمل بحيث تكون إرادتك مصدر تشريعك جميعه»[1].

صيغ ثلاث رئيسة يضعها كَانت ويُعوِّل عليها في تحديد فكرة الواجب وتوضيحها، فهو يُوضِّحها توضيحًا صوريًا لا ماديًا، ويحددها بواسطة قوانينها العقلية الأولية تاركًا جانبًا آثارها ونتائجها العملية، وكم تشبه هذه الصيغ صور المعرفة ومبادئها التي تحدثنا عنها من قبل.

وعلىٰ هذا فالأخلاق خاضعة لقوانين ثابتة كالقوانين الطبيعيَّة، وإن اختلفت عنها من بعض النواحي. ولم يكد ينتهي كَانْت إلىٰ فكرة الواجب وتحديدها حتىٰ تحامل علىٰ الأخلاق العاطفية التي كان يمتدحها بالأمس، وأصبح يعد أنصارها بين «الروائيين، والمربين العاطفيين»، ولن تؤدي الأخلاق رسالتها -في نظره- إلَّا إذا قاومت الطبيعة الإنسانية، وحاربت الميول والأهواء.

وليس القول بالواجب من مبتكراته، بل الفكرة في معناها العام لم تخلُ منها نظرية أخلاقية، وكيف تتصور أخلاقًا خِلوًا من فضيلة يدعىٰ إليها أو رذيلة ينفر منها؟

وقديمًا ربط الرواقيون الواجب بالقانون، وفرَّقُوا بين الواجبات الطبيعيَّة

---

(١) مادامت إرادة الكائن الناطق هي بطبيعتها خاضعة للقانون؛ فإنه لابد لهذه الإرادة -من حيث هي غاية في ذاتها، لا مجرد وسيلة أو أداة- أن تكون هي مصدر هذا القانون، بحيث يكون خضوعها له بمثابة الخضوع لنفسها. وحيث يقول كانط إن الإرادة هي المشرِّعة للقانون فهو يعني بذلك أن لديها من (الاستقلال الذاتي) ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة. وعلىٰ حين أن كثيرًا من فلاسفة الأخلاق السابقين كانوا يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية، نجد كانط يقرر أن مصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من (الإرادة) مصدر التشريع الخلقي كله. المرجع السابق، (٢٠١-٢٠٢).

والإنسانية، وكثيرًا ما تحدث أخلاقيو القرون الوسطىٰ تحت تأثير التعاليم الدينية، عن واجبات العبد نحو ربه، أو نحو نفسه، أو نحو الناس أجمعين، ولرجال الإصلاح الديني وبعض الفلاسفة والكتاب المحدثين بحوث في الواجبات الدينية والوطنية، وتفاوت الناس في تقديرها والسعي في أدائها، إلَّا أنَّ واحدًا من هؤلاء لم يُحلِّل فكرة الواجب كما حلَّلها كَانْت، ولم يوضحها توضيحه، ولم يستخلص منها تلك القوانين الأخلاقية الشاملة التي تبعث في النفس الخشية والرهبة، وتحمل علىٰ الخضوع والامتثال.

وفوق هذا فحديث مَن قبله عنها جزئي وعَرَضي، أمَّا لديه؛ فقد أضحت هذه الفكرة دعامة الأخلاق وموضوعها الرئيس.

ج- أسسها:

بعد أن حدَّد كَانْت فكرة الواجب وشرح حقيقتها تبيَّن أنَّها -وهي من أصل علوي- في حاجة إلىٰ دعامة دينية ميتافزيقية، فوضع كتابه «نقد العقل العملي»؛ ليوضح فيه دعائم الأخلاق، وهذه الدعائم ثلاث[1]: حرية الإرادة، وخلود الروح، ووجود الله؛ وذلك لأنَّ قوانين الواجب العقلية تستلزم إرادة حرة مستقلة تصدر عنها كل الأوامر المطلقة، وقيامنا بواجباتنا المختلفة يشهد بأنَّنا أحرارٌ في كلِّ ما نريد، ولولا تلك الحرية ما كان للتكليف والالتزام أي معنىٰ، وإذا كانت العلوم الطبيعيَّة تعتمد علىٰ السببية؛ فإنَّ الأخلاق تفسح المجال للحرية، وميدان كل منهما مختلف، فالأولىٰ تنصب علىٰ عالم الواقع وتتصل الثانية بما وراء الواقع.

ومن جهة أخرىٰ بأدائنا للواجب نصبح أهلًا للسعادة والخير الأسمىٰ، ولكن الحياة الدنيا في قصرها لا تسمح بتحقيق السعادة كاملة، فلا بُدَّ لنا أن نسلم بالخلود؛ كي تتم السعادة المنشودة.

وأخيرًا تقتضي العدالة أن تكون السعادة موزعة بين الناس علىٰ حسب استحقاقهم وأدائهم لواجباتهم، وفي هذا ما يستلزم وجود قوة عظمىٰ تشرف علىٰ توزيع الخير والسعادة بالقسطاس بين الناس، فالواجب والخير الأسمىٰ والسعادة تقودنا حتمًا إلىٰ

(١) هي التي يسميها مصادرات العقل العملي.

التسليم بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله.

وعلىٰ هذا يُسلِّم كَانْت في «نقد العقد العملي» بما لم يجد السبيل إلىٰ التسليم به في «نقد العقل النظري»، ولعلَّ هذا هو الذي دفع بعض الباحثين إلىٰ أن يقول: إنَّ هناك تناقضًا بين النقدين، والحقيقة ألَّا تناقض[1]، فإنَّ الأول يُقرِّر أنَّ البحث العلمي والبرهنة المنطقية لا تستطيع إثبات هذه الحقائق الميتافزيقية، في حين أنَّ الثاني يُعلن أنَّ الأخلاق لا تُفهم من دونها، فهي فروض لا بُدَّ منها، ولا سبيل للبرهنة عليها برهنة

(١) من الصحيح أنه لا تناقض بين مذهبي كانط في العقل العلمي والعملي. فبعد أن انتهىٰ كانط إلىٰ أن إثبات وجود الله وسائر معتقدات الإيمان أمر غير وارد علىٰ الإطلاق في مجال العقل المحض؛ واعتبر أن هذه الأفكار الإيمانية أفكار يركبها العقل من عندياته، نتيجة عدم وقوفه علىٰ أرض صلبة هي أرض الطبيعة والواقع الموضوعي، حيث يحوّل الحدود المنطقية التي يجب أن يقف عندها إلىٰ موضوعات جوهرية، والله عنده لم يثبت أنه جوهر. فعطل كانط الإيمان الديني، ولم يبق إلا علىٰ نوع غريب من الاعتقاد في الله، حيث أعطىٰ لفكرة الألوهية وظيفة معرفية، فهي تساعد علىٰ تجميع وتنظيم عمليّات الفكر في نظام واحد له مرجعية كبرىٰ توحده توحيدًا أكبر، وهذه المرجعية الكبرىٰ هي علة نهائية لا مشروطة، أي: ليست معلولة لغيرها، لتنظيم أفكارنا وتمنعنا من الوقوع في الاستدلال الخاطئ. وكما تقوم فكرة الألوهية بدور معرفي تنظيمي توحيدي، فكذلك شأن فكرة النفس وفكرة العالم، ففكرة النفس تبدو علىٰ أنها الموضوع المشترك الذي تستند إليه في النهاية الظواهر الباطنة؛ إذ لابد معرفيًّا من افتراض (ذات) تقف خلف جميع الأحوال الشعورية، كما أن فكرة العالم تبدو علىٰ أنها مجموع الظواهر، إذ لابد معرفيًّا من افتراض أن ثمة (كلًا غير محدود) ترتد إليه الظواهر الجزئية.
بعد أن أسس كانط ذلك التأسيس التوظيفي للإيمان لحساب العقل؛ وظفه كذلك لحساب الأخلاق، حيث نظر إلىٰ معتقدات الإيمان (الله، الخلود، حرية الإرادة) كمصادرات ضرورية لقيام الأخلاق، فهي مصادرات وليست عقائد مبرهنة، وهي فروض أو مسلمات وليست موضوعات. ولم يتوصل إليها كانط عن طريق البرهان العقلي، بل اضطر إلىٰ التسليم بها -حسب العقلي العملي- بوصفها مصادرات ضرورية لقيام الأخلاق. ولا شك أن مثل هذا الموقف يعطي مشروعية للزعم بأن كانط قد وقع في النفعية التي أراد أن يتجنبها، فهو يصادر علىٰ الإيمان من أجل وظيفته المعرفية تارة، ومن أجل وظيفته الأخلاقية تارة أخرىٰ، مع تأكيده المستمر علىٰ أن المصادرة لا تخول للفيلسوف أن يدعي أن لديه برهانًا نظريًا علىٰ خلود النفس، ووجود الله، وحرية الإرادة. المعقول واللامعقول في الأديان، محمد عثمان الخشت، (٩٥-٩٧). فالدين لا يؤسس للأخلاق، ولكن الأخلاق هي التي تؤسس للدين. ولذلك فإن الدين العقلي الذي دعا إليه كانط في (الدين في حدود مجرد العقل) هو دين أخلاقي فحسب. فهو دين يتأسس علىٰ الأخلاق -وليس الأخلاق تتأسس علىٰ العقل-، والأخلاق تتأسس علىٰ العقل، في مفهوم الواجب العقلي، ومن ثم فالارتكاز الأخير لهذا الدين العقلي هو علىٰ العقل.

عقلية، وإذا لم يكن ثمة سبيل إلىٰ إدعام الحقائق الدينية عن طريق العلم؛ فهناك ما يُؤيِّدها عن طريق الأخلاق، وفي هذا ما يُفسِّر عبارة كانت المشهورة: «اضطررت لإلغاء العلم؛ كي أحتفظ بمكان للعقيدة».

وإذا كان للعلم ميدانه؛ فللدين ميدان خاصٌّ به، ولا يصحُّ أن يعدو أحدهما علىٰ الآخر، وبهذا يخرج كانت علىٰ المألوف هنا كما خرج عليه من قبل في مشكلة المعرفة، فبدل أن يجعل الواجب نتيجة الإيمان، والعقيدة اتخذه وسيلة لإثبات الأصول الدينية.

قد لا تكون نظرية كَانْت في السلوك قوية ولا دقيقة دقة نظريته في المعرفة، ولكن فيها علىٰ كلِّ حال أجزاء خالدة وجديرة بالتقدير، فهي أول نظرية أخلاقية تُوضح فكرة الواجب وتُفصِّل القول فيها، وفي هذا ما يجعلها أخلاق الحاضر بقدر ما كَانْت أخلاق الماضي؛ لأنَّ مجتمعنا يصغي كل الإصغاء إلىٰ لغة الواجب ويقدسها، وعَلاقاتنا الاجتماعية ترجع في آخر تحليل إلىٰ واجبات تؤدَّىٰ وحقوق تُطالب، والواجبات متنوعة بتنوع الهيئات والجماعات، وكُلَّما ارتقىٰ بها المجتمع تعددت واجبات الأفراد وكثرت مسئولياتهم، ولم يكن كَانْت مُعاصرًا في حديثه عن الواجب فحسب، بل كان معاصرًا أيضًا في اعتداده بالشخصية الإنسانية، فيرىٰ أن لا امتياز في الأخلاق كما لا يُوجد امتياز بين الأفراد، والكل إزاء الواجب سواء، بل وفي مقدور الفرد العادي أن يسمو خُلُقيًّا إلىٰ مستوىٰ لا يصل إليه القادة والرؤساء.

وفوق هذا: فقد عرض لمشكلة عُني بها الأخلاقيون منذ القرن التاسع عشر، وهي مشكلة الصلة بين الأخلاق والفلسفة من جانب، وبينها وبين العلم من جانب آخر، ولا نزاع في أنَّه لم يُوفَّق لحلها حلًّا مقبولًا من جميع جهاته، ولكنَّه أثار مسألة لا تزال تشغل الأذهان حتىٰ اليوم، والبحوث الأخلاقية المعاصرة يُمكن أن تلخص في محاولة رئيسية واحدة ترمي إلىٰ استقلال الأخلاق وصوغها في قالب علمي خاص.

غير أنَّه علىٰ الرغم من كلِّ هذا لا يفوتنا أن نشير إلىٰ هذه النظرية كانت مثار اعتراضات كثيرة، ولم يدعِ الأخلاقيون المتأخرون مبدأ من مبادئها -تقريبًا- إلَّا ناقشوه وعارضوه.

وليست هذه الاعتراضات جميعها مُسلَّمة، ولكن من بينها قدر لا سبيل إلىٰ إنكاره، ففيها تناقض بيِّن، وذلك أن كانت بعد أن أنكر فكرة الخير والسعادة؛ عاد إليهما، وبعد أن نادىٰ باستقلال الأخلاق وفصلها عن الدين والفلسفة؛ لم يلبث أن أقامها علىٰ دعائم دينية ميتافزيقية، وفيها قسوة واضحة، فهي لا تؤمن إلَّا بالعقل وأوامره، مهملة العواطف علىٰ اختلافها، وداعية إلىٰ محاربة الطبيعة الإنسانية ومعارضتها، وإذا كان من بين عواطفنا ما يقودنا إلىٰ الشر؛ ففيها قطعًا ما يُوجِّهنا إلىٰ الخير، فالشفقة والمحبة مثلًا باعثان خيران، ومع ذلك لا يبدو علىٰ أخلاق الواجب أنَّها تُسلِّم بهما، وقديمًا قال «شيلر»: **«أحبُّ أن أخدم إخواني، ولكن للأسف هواي يدفعني إلىٰ ذلك؛ فأخشىٰ كثيرا ألَّا أكون فاضلًا»**.

وفي هذه النظرية -أخيرًا- اعتداد ظاهر بالصيغ الشكلية، والقوالب اللفظية والقوانين الصوريَّة، ممَّا يزيدها جفافًا ويبعد بها عن دائرة الواقع فقوانينها عامة بدرجة أضحت معها خاوية جوفاء لا ترسم خطة واضحة للحياة العملية، وكأنَّما كانت قد أراد أن يحمل الناس علىٰ الشدة والقسوة التي أخذ نفسه بها، وأن يخاطبهم دائمًا بلغة العقل والمنطق التي ألفها.

رابعًا: أثر المذهب النقدي

ومهما يكن من أمر هذه الاعتراضات؛ فلا نزاع في أنَّه بمذهبه النقدي، قد نهض بالقيم المعنوية والروحية -إنْ في العلم أو في الأخلاق- وأيَّدها باسم العقل ضد حملات الشكاك والماديين المعاصرين.

ونظريَّته في المعرفة -كنظريته في السلوك- دليلٌ قاطع علىٰ ما للإدراك والتفكير من أثر في كشف الحقائق العلمية، والقوانين الأخلاقية.

وفلسفته كلُّها ثمرة من ثمار الإنتاج العقلي الدائم، والبحث الفكري المتجدد، فهي فلسفة خالقة مجددة مبتكرة، وإن اصطبغت في بعض نواحيها بصبغة الجمود والمحافظة.

ولعلَّ هذا هو سرُّ ما بعثته في البيئات العلميَّة والفلسفة من نشاط وحياة، فوُلِدت في القرن التاسع عشر فلسفات عِدَّة، ووجِّهت نحو دراسات متتابعة، ولا نستطيع هنا أن نقفو أثرها في كلِّ خطواتها، فإنَّ ذلك يتطلَّب منَّا أن نعرض الفلسفة المعاصرة في مختلف مظاهرها، ويكفينا أن نشير إلىٰ الاتجاهات الرئيسة التي ترتَّبت عليها.

ويُمكننا أنَّ نقول -في اختصار-: إنَّها مرَّت بمرحلتين هامتين منذ أواخر القرن الثامن عشر إلىٰ اليوم، ففي الخمسين سنة الأولىٰ التي تلت ظهورها صادفت طائفة من التلاميذ والأتباع الذين تعصَّبوا لها ودافعوا عنها، ولكنَّهم صوَّروها بصورة جديدة، وبدَّلوا فيها، بحيث أصبحت لا تتفق والوضع الأساسي الذي قامت عليه، فانصرف عنها فريق وهاجمها فريق آخر.

وكان من نتائج هذا: أن سمعنا أصواتًا تنادي بالعودة إلىٰ كَانْت الحقيقي، وتبعث إلىٰ الوجود المذهب النقدي الجديد (The New-Criticism)، فرأيناها تحيا حياة ثانية في السبعين سنة الأخيرة، ومن الغريب أن هذا التطور ملحوظ في ألمانيا كما هو ظاهر في البلاد الأخرىٰ!

فلم يكد كَانْت يفرغ من وضع دعائم فلسفته ويظهرها للجمهور في «نقد العقل النظري» حتىٰ أخذ بعض معاصريه في معارضتها والرد عليها، ولكن قيَّض الله له أحد تلاميذه المخلصين -«فِختِه» (١٧٦٢-١٨١٤)- الذي دافع عنه في أثناء حياته، وأعلن أنَّه سيُتِم ما بدأ ويسير علىٰ نهجه.

وإذا ما ذكر فِختِه خطر بالبال زميلاه الآخران: «شبلنج» (١٧٧٥-١٨٥٤)، و«هيجل» (١٧٧٠-١٨٣١) اللذان أخذا معه عن كَانْت وتأثَّرا به.

تعاصر هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وتصاحب الاثنان الأخيران بوجه خاصٍّ زمنًا، وكانوا جميعًا عماد الفلسفة الألمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ويلتقون في مذهبهم العقلي ونزعتهم المثالية، تبينوا لدىٰ كانت تلك الثنائية التي تفصل عالم الظواهر عن عالم الحقائق، فعزَّ عليهم أن يبقىٰ هذان العالمان منفصلين، وجدُّوا في وصلهما متناسين بعض المبادئ التي قررها أستاذهم.

ويظهر أنَّهم أدركوا عدم عنايته بالحقائق المجردة والأشياء من حيث هي، وساءهم هدمه للميتافزيقا من أساسها، فوجهوا همتهم نحوها وأصبح الذهن، أو «الأنا» كما يقولون، وما يصدر عنه من مدركات عقلية كل شيء في نظرهم، وهذه مثالية غالية سبق لكَانْت أن تبرأ منها، ولم يكن من السهل التوفيق بينها وبين الدراسات العلمية والتجريبية الحديثة.

لهذا قام في النصف الأخير من القرن التاسع عشر جماعة من مفكري الألمان -وعلىٰ رأسهم «ليميان»، و«كوهين»- يُندِّدون بها ويُصرِّحون بأنَّ أتباع كَانْت الأول هؤلاء أساءوا إليه، واتخذوا الحقائق المجردة، التي لم ينظر إليها إلَّا نظرة ثانوية، أساسًا لفلسفتهم، ورأوا من الواجب عليهم أن يشرحوا مؤلفاته مرة أخرىٰ، ويعلقوا عليها؛ ليظهر في صورته الحقيقية، وبذا وضعوا دعائم المذهب النقدي الجديد الذي لا تزال آثاره باقية إلىٰ اليوم في المدارس الألمانية.

- لم يقف أثر كانت عند ألمانيا، بل تعدَّاها إلىٰ بلاد أخرىٰ:

ففي إنجلترا: نجد -أوَّلًا- «هاملتون» الذي عاصره حِينًا، وجاراه في نقده، وفرَّق -مثله- بين عالم الحسِّ والعقل، ثم يجيء -أخيرًا- «توماس جربن»، و«فرانسيس برادلي»، فيعارضان المذهب التجريبي، ويحملان راية الفلسفة النقدية الجديدة،

ويشيدان بالعقل وأثره في النهوض العلمي.

وفي فرنسا: نلاحظ مبدئيًّا أفكارًا كانتية فيما ردَّده «**فيكتور كوزان**»، و«**رافيسون**»، وإن كانا لم يتعصَّبا لكَانْت تَعصُّبًا واضحًا.

وما إن ظهر «**رينوفييه**» حتىٰ ثبَّت دعائم المذهب النقدي في الفلسفة الفرنسية، وربما كان أقرب إلىٰ كَانْت من تلاميذه المباشرين، وفي ضوئه سار «**لاشيليه**»، و«**هاملان**» اللذان يمثلان الفلسفة النقديَّة الفرنسية المعاصرة.

مدارس عدة وحركات فكرية واسعة، إن دلَّت علىٰ شيء؛ فإنَّما تدلُّ علىٰ أنها فروع شجرة طيبة أينعت في فترات متتابعة، وأرسلت أزهارها وظلالها في مختلف الجهات والأركان.

والأفكار القيمة لا يبدو أثرها علىٰ أيدي قائليها فحسب، بل كثيرًا ما عمِّرت بعدهم سنين وأجيالًا طويلة.

ويظهر أنَّ كَانْت كان أنفذ بصرًا، وأبعد نظرًا، وأعظم تقديرًا لنهضة العلوم من معاصريه، فوضع فلسفة تُلائم هذا النهوض، وتسايره علىٰ مرِّ الزمن، ولعلَّه لم يخطئ كثيرًا في تنبؤه -إن صح- حين قال: «**جئتُ بمؤلفاتي قرنًا قبل موعدها، ولن أُفهَم إلَّا بعد مائة سنة، وحين ذاك ستقرأ كتبي وتقدر قدرها**»[1].

---

(١) مع نهاية فلسفة الحداثة وبداية ما بعد الحداثة يضع الطيب بوعزة ما سيكون من علاقة يسميها علاقة الالتذاذ (وأساسها الإيروس) ويوضحها بقوله: والانقلابُ من علاقة الإدراك والحيازة إلىٰ علاقة الالتذاذ هو - في نظري- نقلةٌ جذريةٌ في تمثل الوجود، وأسلوب التفاعل معه، غيرَ أن الأمر ليس مجرد انتقال إلىٰ صيغة جديدة في التعالق مع الوجود، بل هو في العمق تعبيرٌ عن أزمة عميقة تثوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية. فالتراجعُ عن العلاقة الإدراكية إلىٰ العلاقة الالتذاذية الإيروسية يجد تفسيرَه في أزمة الحقيقة، وفقدان المعنىٰ نتيجة تقويض الميتافيزيقا، سواء في أبنيتها الفلسفية التقليدية أو بنائها الديني؛ ولذا لم تجد فلسفة ما بعد الحداثة من مسلك سوىٰ التوصية بالاكتفاءِ بالالتذاذ بالوجود، بعد أن عجز اللوغوس الفلسفي عن محاولة إدراكه وفهمه؛ ومن ثم فمدخل الإيروس ليس مدخلًا إبستملوجيا، بل مدخل للالتذاذ؛ بسبب ما يستشعره المتفلسف المعاصر من فراغ المفاهيم المؤسسة للتفكير، وعدم إمكان اليقين بوجود الحقيقة؛ وهو فراغٌ لا يمكن تعويضُه -من منظورنا- إلا بإعادة تجديد الوعي الفلسفي تجديدًا دينيًا. انظر: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب بوعزة، نماء، ص ١٩.

مراجع

لن نشير هنا إلا إلىٰ أهم المراجع وأحدثها، وأيسرها تناولًا وأشملها، تاركين جانبًا الدراسات الفرعية والبحوث التفصيلية[1].

---

(١) لا يسمح المقام بأن نعلق علىٰ هذه المراجع، أو نبدي عليها بعض الملاحظات، وكل ما نرجوه أن يكون في سردها ما يسد حاجة طلاب البحث إن كانوا في رغبة إلىٰ زيادة.

مراجع عامة

أ- الفلسفة في مختلف العصور

(1) Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, 1929.

(2) Erdmann (E.), Grundriss der Geschichte der philosophie, 1878.

ترجم إلىٰ الإنجليزية تحت عنوان:

History of Philosophy, 1890.

(3) Renouvier (Ch.), Philosophie analytique de l'histoire, 1896-1897.

ب- الفلسفة اليونانية

(١) «تاريخ الفلسفة اليونانية»، للأستاذ يوسف كرم، ١٩٣٦.

(٢) «قصة الفلسفة اليونانية»، للأستاذين أحمد أمين وزكي نجيب، ١٩٣٥.

(3) Burnet (J.), Greek Philosophy, 1914.

(4) Robin (L.), La pensée grecque, 1923.

(5) Zeller (E.), Die Philosophie der Griechen, 4e éd., 1909.

له ترجمة فرنسية ناقصة، وأخرىٰ إنجليزية تامة تحت عنوان:

The Philosophy of the Greeks, 1877-1897.

ج- فلسفة القرون الوسطىٰ

(1) Gilson (E.), La philosophie au moyen-âge, 1922.

(2) Wulf (de), Histoire de la philosophie médiévale, 5e éd., 1924.

د- الفلسفة الحديثة

(١) «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، تأليف ا. وولف، وتعريف الدكتور أبو العلا عفيفي، ١٩٣٦.

(٢) «قصة الفلسفة الحديثة»، للأستاذين أحمد أمين وزكي نجيب، ١٩٣٦.

(3) Delbos (V.), La Philosophie franÓaise, 1919.

Hoeffding (H.), Die Geschichte der neuern Philosophie, 1895.

ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:

Histoire de la philosophie moderne, 1906

(4) Sorley (W.), A History of english Philosophy, 1920.

(5) Zeller (E.), Geschichte der deutshen Philosophie, 2e éd., 1873.

مراجع خاصة

الفلسفة القديمة:

أ- التفكير الشرقي القديم

(1) Breasted (J.), Development of Religion and Thought in ancient Egypt, 1912.

(2) Delaporte (L.), La Mésopotaime et les civilisations babylonienne et assyrienne.

(3) Huart (C.), La Perse antique et la civilisation iranienne.

(4) Masson - Oursel (P.), Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. 1923.

(5) Smith (R.), Religion of the Semites, 3e éd., 1901.

(6) Surzuki (T.), A brief History of early chinese philosophy, 1914.

ب- السابقون لسقراط

(1) Burnet (J.), Early greek Philosophy, 4e éd., 1923.

ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:

L'aurore de la philosophie grecque.

(2) Rivaud (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière, 1905.

ج- السوفسطائية والسقراطية

(1) Robin (L.), Les mémorables de Xénophon et notre connaissace de la philosophie de Socrate (Année Philosophique, 1910).

Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, 1916).

(2) Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque (p. 25-36, 303), 1926.

(3) Taylor (A.), Varia Socratica, 1911.

د- أفلاطون

(١) «جمهورية أفلاطون»، تعريب الأستاذ حنا خباز، ١٩٢٩.

(٢) «محاورات أفلاطون»، تعريب الأستاذ زكي نجيب، ١٩٣٧.

(3) Diès (A.), Platon, 1930.

(4) Ritter (C.), Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 1910.

(5) Robin (L.), Platon, 1935.

(6) Taylor (A.), Plato, the man and his work, 1927.

هـ- أرسطو

(١) «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، «الكون والفساد»، «الطبيعة»، ترجمة أحمد لطفي السيد باشا، ١٩٢٤، ١٩٣٢، ١٩٣٥.

(٢) «نظام الأثنينين»، ترجمة الدكتور طه حسين بك، ١٩٢١.

(3) Hamelin (O.), Le système d'Arisote, 1920.

(4) Jaeger (W.), Aristotelis, 1923.

(5) Ravaisson (F.), Essai sur la métaphysique d'Aristote, 2e éd., 1920.

(٦) ترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٣٠.

Ross (W.), Aristotle, 1923.

و- مدارس العهد الأخير

(1) Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

La philosophie de Plotin, 1931.

(2) Joyau (E.), Epicure, 1910.Û

(3) Rodier (G.), Etudes (p. 219-269, 270-308).

(4) Whittaker (T.), The Neoplatonists, 2e éd., 1918.

فلسفة القرون الوسطى:

أ- الفلسفة المسيحية

(1) Corbière (E.), Le christianisme et la fin de la philosophie antique, 1921.

(2) Gilson (E.), Introduction à l'étude de S' Augustin, 1929,

Le thomismẽ Introduction au système de St. Thomas d'Aquinm 1927.

(3) Picavet (F.), Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd., 1907.

ب- الدراسات العقلية في العالم الإسلامي

(١) «الفهرست»، ابن النديم، ١٨٨١.

(٢) «الملل والنحل»، الشهرستاني، ١٣٤٧هـ.

(٣) «تاريخ الحكماء»، القفطي، ١٩٠٣.

(٤) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، تأليف دي بور، وتعريب الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ١٩٣٨.

(٥) «تراث الإسلام»، فصل «الفلسفة والإلهيات»، تأليف الفرد جيوم، وتعريب الأستاذ توفيق الطويل، ١٩٣٦.

(٦) «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ابن أبي أصيبعة، ١٨٨٤.

(٧) «فجر الإسلام»، «ضحىٰ الإسلام» بأجزائه الثلاثة، الأستاذ أحمد أمين، ١٩٢٨، ١٩٣٣-١٩٣٦.

(٨) «مقدمة ابن خلدون»، ابن خلدون، ١٨٥٨.

(9) Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, 1921-1926.

(10) Macdonald (D.), Development of muslim theology, ... 1903.

(11) Madkour (I.), L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, 1934.

La Place d'Al Fârâbî dans l'ecole philosophique musulmane, 1934.

(12) Munk (S.), Mélanges de philosophie juive et arabe, 2e éd., 1927.

(13) Nicholson (R.), The mystics of Islam, 1914.

الفلسفة الحديثة:

أ- إحياء العلوم والآداب

(1) Lefranc (A.), Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance (Rev. d'Hist. littreraire, 1895).

(2) Pineau (B.), Erasme et sa pensée religieuse, 1923.

(3) Séailles (G.), Léonard de Vinci, 4e éd., 1912.

(4) Waddington (C.), Ramus et ses écrits, 1856.

ب- بيكون

(1) Brochard (V.), La philosophie de Bacon (Etudes, p. 303-313), 1912.

(2) Lalande (A.), Les théories de l'induction et de l'expérimentation, 1929.

(3) Sortais (G.), La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibinz, 1920.

ج- ديكارت

(١) «مقال في المنهج»، تأليف ديكارت، وتعريب الأستاذ محمود الخضيري.

(2) Adam (Ch.), Vie et Oeuvres de Descartes, 1910.

(3) Chevalier (J.), Descartes, 1921.

(4) Delbos (V.), Descartes (Figures et doctrines de philosophies, p. 95-141), 1918.

(5) Hamelin (O.), Le système de Descarts, 1911.

د- أشهر الديكارتيين

(1) Boutroux (E.), L'intellectualisme de Malebranche (Rev. de Metaph.), 1916.

Notice sur la vie et les oeuvres de Leibniz (Monadologie), 1930.

(2) Brunschwicg (L.), Spinoza et ses contemporains. 3e éd., 1923.

(3) Delbos (V.), Etudes sur la philosophie de Malebranche, 1925.

Le spinozisme, 1916.

(4) Fischer (K.), Geschichte der neuern Philosophie 5e éd., 1920.

Spinoza, Leben, Werke und Lehre, 5e éd., 1909.

(5) Russel (B.), A Critical exposition of the philosophy of Leibniz, 1900.

هـ- الفلسفة الإنجليزية في القرن السابع عشر والثامن عشر

(1) Cassirer (E.), Berkeley's System, 1914.

(2) Gibson (J.), Locke's theory of knowledge and historical relations, 1917.

(3) Hendel (C.), Studies in the philosophy of D. Hume, 1925.

(4) Joussain (A.), Exposé critique de la philosophie de Barkeley 1914.

(5) Metz (R.), David Hume, Leben und Philosophie, 1929.

(6) Taylor (A.), Thomas Hobbes, 1908.

و- كانت

(1) Boutroux (E.), La philosophie de Kant, 1926.

(2) Cantecor (G.), Kant, 1909.

(3) Messer (A.), Immanuel Kants Leben und Philosophie, 1924.

(4) Ward (J.), A Study of Kant, 1922.



(١) رحلتي إلى كشمير.. مشاهدات موثقة بالحرف والصورة ... سالم القحطاني

(٢) ظل النديم .... وجدان العلي

(٣) التوجيه الأدبي .... احمد امين

(٤) ماهية الرواية .... د. الطيب بو عزة

(٥) أوراق العشب (والت ويتمان) .... ترجمة: ماهر الطوخي

(٦) المدخل إلى الآداب الأوروبية .... فؤاد المرعي

(٧) المدخل إلى الفلسفة (ارفلد كولبه) .... ترجمة: ابو العلا عفيفي

(٨) مشكلات الفلسفة (برتراند راسل) .... ترجمة: آراك محمد الشوشان

(٩) جسر سان لويس راي (ثورنتن وايلدر) ...... ترجمة: قاسم حسن درار

(١٠) عالم جديد شجاع (الدوس هكسلي) .... ترجمة: مروة سامي

(١١) الدم الحكيم (فلانري أوكونور) .... ترجمة: عبد المنعم العبيد

(١٢) رسالة في نشأة اللغة والمجاز .... رضا محمد عزيز زيدان

(١٣) دروس في الفلسفة .... يوسف كرم - إبراهيم مدكور


عالم الأدب
للترجمة والنشر